

Judith Butler

L'alleanza dei corpi

figure nottetempo



Ladri di Biblioteche



Judith Butler

L’alleanza dei corpi

Note per una teoria performativa dell’azione collettiva

Traduzione di Federico Zappino



nottetempo

Nota dell’editore

Al centro di questo libro di Judith Butler è l’indagine sulla “politica della strada” e sul diritto plurale e performativo di apparizione del corpo all’interno del campo politico, attraverso l’esperienza del raduno collettivo. Dal movimento Occupy alle proteste di Atene, dalle cosiddette “primavere arabe” al Parco Gezi di Istanbul, dalle mobilitazioni *queer* a quelle degli immigrati irregolari, negli ultimi anni abbiamo assistito al moltiplicarsi delle manifestazioni di dissenso contro le logiche neoliberiste o contro governi e poteri repressivi. Al di là delle differenze, l’alleanza dei corpi in queste azioni collettive affronta ed “espone” all’attenzione di tutti una serie di temi interconnessi come la precarietà, la vulnerabilità, la rivendicazione di una vita vivibile e l’esclusione dalla sfera pubblica di apparizione. La tesi di Butler è che, nelle lotte democratiche, questi raduni possano esprimere forme di resistenza e solidarietà radicali da cui emerge una nuova idea di “popolo” – un popolo che sperimenta una ricomposizione attiva contro la frammentazione e le disuguaglianze indotte, interrogando in modo inaggirabile le frontiere dell’etica.

Judith Butler insegna Letterature comparate e Teoria critica alla University of California, a Berkeley. Tra le piú note e discusse filosofe femministe viventi, le sue riflessioni sul genere, sul potere e sulla precarietà sono contenute, tra le altre opere, in *Corpi che contano* (1996), *Vite precarie* (2013), *Fare e disfare il genere* (2014).

Indice

Introduzione

Le manifestazioni di massa di piazza Tahrir, nell'inverno del 2010, hanno riacceso l'interesse di studiosi e attivisti per le forme e gli effetti degli assembramenti pubblici. Il tema è al tempo stesso vecchio e nuovo, e il fatto che gruppi molto numerosi di persone si radunino pubblicamente può essere fonte di speranza, come di paura; eppure, se ci sono sempre buone ragioni per temere i rischi delle azioni di massa, ce ne sono altrettante per cercare di comprendere il potenziale politico dei raduni di massa imprevedibili. In un certo senso, pur avendo ripetutamente affermato l'importanza dell'espressione della volontà popolare, anche nelle sue forme meno disciplinate, le teorie della democrazia hanno però sempre avuto paura della "folla". La letteratura è vasta e comprende autori anche diversi tra loro, come per esempio Edmund Burke o Alexis de Tocqueville, i quali si sono chiesti esplicitamente se le strutture democratiche sarebbero sopravvissute dinanzi a forme sregolate di sovranità popolare o se, in quel caso, il potere del popolo non sarebbe degenerato in tirannia della maggioranza. Questo libro non intende ripercorrere tali importanti dibattiti interni alla teoria democratica, né giudicarli negativamente; piuttosto, mira a suggerire che ogni discussione relativa alle dimostrazioni popolari tenda a essere governata o dalla paura del caos o da una radicale speranza per il futuro, anche quando paura e speranza s'intersecano in modi complessi.

Se pongo in evidenza queste tensioni ricorrenti in seno alla teoria democratica è per sottolineare fin da subito l'esistenza di una frattura tra la forma di governo della democrazia e il principio della sovranità popolare, in quanto essi non sono la stessa cosa. È anzi importante tenerli separati, se vogliamo comprendere come determinate espressioni della volontà popolare possano mettere in dubbio una particolare forma di governo, specialmente quando essa si definisce "democratica" nonostante i suoi critici mettano in discussione proprio quest'autodefinizione. Il principio è semplice e ben noto, ma i suoi presupposti si impongono in modo pressante alla nostra attenzione. Potremmo dilungarci su quale dovrebbe essere la forma migliore di democrazia o, al contrario, sulla sua polisemia.

Se “democrazie” sono tutte quelle forme di governo che si definiscono democratiche, o che vengono regolarmente definite democratiche, allora stiamo adottando un approccio di tipo nominalista. Ma là dove gli ordinamenti politici sedicenti democratici vengono messi in crisi da forme di azione collettiva – piú o meno spontanee o orchestrate – che affermano di esprimere la volontà popolare, di rappresentare il popolo e di essere portatrici di una concezione piú reale e sostanziale di democrazia, il significato stesso della democrazia è lacerato da un’aperta lotta, che non sempre può trovare una piena restituzione teorica. Anche senza esprimere un giudizio su quale assembramento popolare sia “davvero” democratico e quale invece non lo sia, possiamo comunque osservare come la lotta intorno alla parola “democrazia” caratterizzi attivamente diverse situazioni politiche. E il modo in cui definiamo questa lotta sembra essere di grande rilievo, dato che a volte un movimento può essere tacciato di antidemocraticità, finanche di terrorismo, mentre in altre occasioni, o in altri contesti, viene concepito come uno sforzo popolare volto a realizzare una democrazia piú inclusiva e sostanziale. Il tavolo può girare abbastanza rapidamente, come sappiamo, e quando le alleanze strategiche hanno la necessità di etichettare un gruppo come “terrorista” oppure come “alleato democratico”, a seconda delle occasioni, la parola “democrazia” può essa stessa trasformarsi facilmente in termine discorsivo strategico. Di conseguenza, a parte i nominalisti, i quali pensano che le democrazie siano le forme di governo chiamate “democrazie”, esistono poi gli strateghi della comunicazione che si affidano a modalità del discorso pubblico, al marketing e alla propaganda per decidere quali stati e quali movimenti popolari possano o meno essere definiti democratici.

Sarebbe senza dubbio allettante poter dire che un movimento è democratico quando è definito come tale, o se si autodefinisce come tale, ma ciò significherebbe recedere proprio dal concetto di democrazia. Nonostante, infatti, la democrazia implichi il potere dell’autodeterminazione, ciò non significa che ciascun gruppo che voglia determinarsi come rappresentativo possa rivendicare a buon diritto di essere “il popolo”. Nel gennaio del 2015, per esempio, il movimento tedesco Pegida (Patrioti europei contro l’islamizzazione dell’Occidente), apertamente contrario all’immigrazione, attraverso l’espressione “noi siamo il popolo” mise in atto una pratica autodefinitoria precisamente volta a escludere gli immigrati musulmani dall’idea vigente di nazione (e

lo fece stabilendo un’associazione tra il suo atto linguistico e una frase divenuta popolare nel 1989, che rischia oggi di gettare un’ombra sull’“unificazione” della Germania). Angela Merkel rispose dicendo che “l’Islam è parte della Germania”, ma solo quando il leader di Pegida fu costretto alle dimissioni dalla circolazione di alcune sue foto che lo ritraevano vestito da Hitler. Un caso come questo ha la capacità, finanche grafica, di sollevare la seguente domanda: chi è davvero “il popolo”? E quale operazione di potere discorsivo interviene a circoscrivere “il popolo” in un determinato momento, e per quale fine?

“Il popolo” non è una data popolazione. Esso, piuttosto, è costituito dalle linee di demarcazione che implicitamente, o esplicitamente, stabiliamo. Di conseguenza, nel caso in cui dobbiamo verificare se una certa modalità di posizionamento del “popolo” sia inclusiva, possiamo solo indicare le fasce di popolazione escluse grazie a ulteriori demarcazioni. L’autocostituzione è dunque qualcosa di particolarmente problematico da prendere in considerazione, a tali condizioni. Non tutti gli sforzi discorsivi volti a stabilire chi è “il popolo” raggiungono i propri obiettivi. Quest’asserzione è piú spesso una scommessa, una dichiarazione di egemonia. Di conseguenza, quando un gruppo o un assembramento spontaneo o una collettività orchestrata si definisce “il popolo” sta esercitando una certa modalità discorsiva, sta operando delle supposizioni su chi sia incluso e chi no, e dunque si sta involontariamente riferendo a una parte di popolazione che non è “il popolo”. Infatti, quando la lotta per decidere chi debba appartenere al “popolo” si fa piú intensa, un gruppo contrappone la propria versione di “popolo” a chi è fuori, a coloro che si ritiene minaccino “il popolo” o si oppongano alla versione di “popolo” proposta. Cosí, abbiamo: a) coloro che tentano di definire il popolo (un gruppo molto piú ristretto del popolo che tentano di definire), b) il popolo definito (e demarcato) nel corso di questa scommessa discorsiva, c) un gruppo di persone che non sono parte del “popolo”[1], e d) coloro che tentano di affermare che pure quest’ultimo gruppo fa parte del popolo. E anche quando diciamo “tutti”, nello sforzo di ipotizzare un gruppo pienamente inclusivo, in realtà stiamo implicitamente operando delle supposizioni su coloro che sono inclusi – e stiamo dunque pesantemente obliterando ciò che Chantal Mouffe ed Ernesto Laclau hanno giustamente descritto come “l’esclusione costitutiva” attraverso la quale si determina ogni nozione specifica di inclusione[2].

Ne consegue pertanto che il corpo politico viene a essere pensato come un'impossibile totalità. Questa, tuttavia, non dovrebbe costituire una conclusione cinica. Coloro che, animati dallo spirito della Realpolitik, ritengono che, essendo ogni formazione del "popolo" parziale, si dovrebbe semplicemente accettare tale parzialità come un dato di fatto politico, si trovano a essere chiaramente avversati da altri che tentano invece di evidenziare e di contrapporsi a tali forme di esclusione, sapendo spesso che una piena inclusività non è possibile, ma che proprio per questo bisogna continuare a lottare. Le ragioni per farlo sono almeno due: la prima è che molte forme di esclusione sono messe in atto senza una piena consapevolezza, dato che l'esclusione viene spesso naturalizzata, fatta passare come "stato delle cose" e non come un problema esplicito; la seconda ragione è che l'inclusività non è l'unico obiettivo della politica democratica, specialmente della politica democratica radicale. Chiaramente, ogni versione del "popolo" che escluda alcuni non può essere inclusiva, né, di conseguenza, rappresentativa. Ma è anche vero che ogni determinazione del "popolo" sottende un atto di demarcazione che traccia una linea, di solito sulla base della nazionalità o comunque sullo sfondo dello stato-nazione, e quella linea diventa immediatamente un confine controverso. In altre parole, nessun "popolo" sarebbe possibile in assenza di un confine discorsivo tracciato da qualche parte, che sia lungo le linee degli stati-nazione esistenti, delle comunità razziali o linguistiche, o dell'appartenenza politica. La strategia discorsiva volta a istituire "il popolo" è, in un modo o nell'altro, una scommessa affinché vengano riconosciuti taluni confini, che siano quelli nazionali o, al contrario, quelli della frontiera che delimita la classe di persone considerata "riconoscibile" in quanto popolo.

Dunque, uno dei motivi per cui l'inclusività non costituisce l'unico obiettivo della democrazia, e specialmente della democrazia radicale, è che la politica democratica dovrebbe innanzitutto prendere in considerazione chi conti come "popolo", in che modo venga istituita la demarcazione che porta in primo piano chi è "il popolo", consegnando alle retrovie, al margine o all'oblio le persone che non contano in quanto "popolo". L'obiettivo di una politica democratica, infatti, non è semplicemente quello di garantire un uguale riconoscimento a ciascuno, quanto piuttosto quello di comprendere che solo attraverso la trasformazione della relazione tra chi è riconoscibile e chi è irriconoscibile è possibile a) comprendere e

perseguire l’uguaglianza, e b) rendere “il popolo” aperto a ulteriori elaborazioni. Infatti, anche quando una determinata forma di riconoscimento viene estesa a *tutti*, rimane comunque operativa la premessa dell’esistenza di una piú vasta regione popolata da coloro che restano irriconoscibili, e questo potere autenticamente differenziale si riproduce ogni qual volta si estenda il riconoscimento. Paradossalmente, è proprio attraverso l’estensione di determinate forme di riconoscimento che viene di pari passo preservata ed espansa la regione dell’irriconoscibile. La conclusione di questo discorso è che le forme di disuguaglianza, esplicite e implicite, che talvolta sono riprodotte da categorie fondamentali quali l’inclusione o il riconoscimento, devono divenire parte di ogni lotta democratica. Lo stesso può dirsi a proposito di quelle controverse politiche di delimitazione, anch’esse implicite o esplicite, istituite dalle piú comuni e scontate modalità di riferirsi al “popolo”, alla “gente” o alla “volontà popolare”. La visione di tali persistenti forme di esclusione ci costringe a rivolgere lo sguardo a quei processi di nominazione, rinominazione e ricostruzione di ciò che intendiamo con “popolo” e di ciò che generalmente si intende quando si invoca questo termine.

Il problema della demarcazione introduce inoltre un’altra dimensione del problema, poiché non tutte le azioni discorsive correlate mediante le quali avviene il riconoscimento o il misconoscimento sono esplicite. Il funzionamento del loro potere è piuttosto di tipo performativo. Ossia, tali azioni discorsive istituiscono determinate distinzioni politiche, tra cui la disuguaglianza e l’esclusione, ma senza nominarle. Quando diciamo che la disuguaglianza viene “effettivamente” riprodotta quando “il popolo” è solo parzialmente riconoscibile, oppure quando è “pienamente” riconoscibile soltanto all’interno dei termini restrittivi della nazionalità, stiamo dicendo che quella versione del “popolo” fa molto di piú che nominare quali persone ne facciano parte. L’atto della delimitazione opera di concerto con una forma *performativa* di potere che stabilisce un problema fondamentale per la democrazia, anche nel momento – o meglio, precisamente nel momento – in cui la dota della sua parola-chiave: “il popolo”, appunto.

Ci sarebbero ottime ragioni per attardarsi su questo problema discorsivo, dal momento che la questione se “il popolo” sia lo stesso soggetto che esprime “la volontà popolare” è sempre aperta, cosí come è sempre aperta la questione se quegli atti di autonominazione si qualifichino quali atti di autodeterminazione o, almeno, quali espressioni

valide della volontà popolare. A essere in gioco è proprio il concetto di autodeterminazione, e dunque, implicitamente, anche quello di sovranità popolare. Dato che è importante fare chiarezza sul lessico della teoria democratica – specialmente alla luce dei recenti dibattiti sulle varie azioni collettive e dimostrazioni cui abbiamo potuto assistere in occasione della Primavera araba, del movimento Occupy o delle dimostrazioni contro la precarietà – e chiederci se tali movimenti possano essere interpretati come esempi veri o promettenti di espressione della volontà popolare – della volontà del popolo –, la proposta che anima questo libro è che dovremmo leggere tali episodi senza limitarci a osservare le versioni del popolo che essi espongono in modo esplicito, ma ampliando lo sguardo alle relazioni di potere attraverso le quali tali versioni vengono messe in atto[3]. Quando restano extraparlamentari, tali attuazioni sono di natura invariabilmente transitoria. E quando si concretizzano in nuove forme parlamentari, rischiano invece di perdere il loro carattere di volontà popolare. Gli assembramenti popolari si formano in maniera inaspettata e si dissolvono secondo condizioni volontarie o involontarie, e questa transitorietà, vorrei suggerire, è parte della loro stessa funzione "critica". Se le espressioni collettive della volontà popolare possono mettere in dubbio la legittimità di un governo che dichiara di voler rappresentare il popolo, possono al contempo smarrirsi nelle forme di governo che esse stesse supportano e istituiscono. Allo stesso tempo, i governi a volte vanno e vengono grazie alle azioni del popolo, e ciò significa che a essere transitorie sono pure quelle azioni concertate che consistono nella revoca del sostegno e nella destituzione della presunta legittimità del governo, ma anche nella costituzione di nuove forme politiche. Mentre persiste nelle forme che istituisce, la volontà popolare deve al contempo evitare di perdersi in esse, se vuole preservare il diritto di ritirare il sostegno a qualunque forma politica che non riesca a mantenere la propria legittimità.

In che modo, dunque, dovremmo pensare queste azioni collettive transitorie e critiche? Innanzitutto, dovremmo forse soffermarci sull'importanza del fatto che i corpi si riuniscono, e che i significati politici messi in atto da tali dimostrazioni non sono solo legati al discorso, scritto o orale che sia. Le varie tipologie di azioni incarnate esprimono significati in modi che, in senso stretto, non sono né discorsivi né prediscorsivi. In altre parole, le modalità di aggregazione esprimono già un significato molto prima di ogni particolare istanza che possano porre, e a

prescindere da essa. I raduni silenziosi, incluse le veglie o i funerali, spesso esprimono un significato che eccede ogni particolare descrizione, scritta o verbale, di ciò che effettivamente sono. Queste modalità performative, incarnate e plurali, sono parte fondamentale di ogni possibile comprensione del “popolo”, pur nella loro necessaria parzialità. Non tutti, infatti, possono apparire fisicamente, ma anche molti di coloro che non possono apparire, la cui apparizione è proibita o avviene attraverso l’intermediazione di reti virtuali o digitali, sono parte del “popolo”, un “popolo” che viene a definirsi precisamente nel vedersi preclusa la possibilità di apparire con il corpo nello spazio pubblico, un “popolo” che pertanto ci obbliga a ripensare le restrizioni di ciò che in modo acritico è stato definito “sfera pubblica” da coloro che vi hanno pieno accesso e pieno diritto di apparizione. Un secondo significato di “attuazione”, allora, emerge qui alla luce di modalità incarnate di azione e di mobilità che esprimono un significato che eccede quanto viene detto. Il motivo per cui la libertà di riunione è solitamente distinta dalla libertà di espressione consiste precisamente nel fatto che il potere che il popolo ha di riunirsi è di per sé un’importante prerogativa politica, separata dal diritto di dire ciò che ha da dire una volta che il raduno è avvenuto. Il radunarsi esprime un significato che eccede ciò che viene detto, e questo modo di significazione è in sé una messa in atto corporea e concertata, una forma performativa plurale.

In forza delle vecchie abitudini, potremmo avere la tentazione di dire: “Ma se il radunarsi esprime un significato, significa che è necessariamente discorsivo” – e questo potrebbe essere vero. Per quanto possa reggere, tuttavia, questa risposta non ci consente di analizzare l’importante relazione chiastica tra le forme di performatività linguistica e quelle di performatività corporea. Tali forme si sovrappongono; questo non significa, però, che siano identiche. Come ha mostrato Shoshana Felman, anche l’atto linguistico è implicato nelle condizioni in cui versa la vita del corpo[4]. La vocalizzazione necessita di una laringe, tanto per cominciare, o di una protesi tecnologica. E talvolta, ciò che è possibile significare attraverso l’espressione corporea è piuttosto differente da ciò che viene esplicitamente assunto come obiettivo dell’atto linguistico in sé. Dal momento che la performatività è stata spesso associata alla performance individuale, può essere importante riconsiderare quelle forme di performatività che possono operare solo attraverso forme di azione

coordinata, le cui condizioni e i cui obiettivi consistono nella ricostituzione di forme plurali di *agency*[5] e di pratiche sociali di resistenza. Cosí, il movimento o l'immobilità, il collocarmi con tutto il corpo in mezzo all'azione di un altro, non è né il mio atto né il tuo, bensí qualcosa che accade in virtú della relazione che c'è tra noi, che deriva da quella relazione, che crea ambiguità tra l'io e il noi, e che cerca al contempo di preservare e di disseminare il valore generativo di quell'ambiguità in una relazione attiva e di deliberato sostegno reciproco, una collaborazione, ben distinta da un'allucinata fusione o confusione.

La tesi di questo libro è che l'agire di concerto possa costituire una forma incarnata di contestazione delle piú recenti, e potenti, concezioni dominanti del politico. Il carattere incarnato di questo interrogativo è ben evidente se si considera che le contestazioni, da un lato, avvengono sempre mediante raduni, scioperi, veglie, occupazioni di spazi pubblici; dall'altro, che i corpi sono l'oggetto di molte dimostrazioni pubbliche animate dalla precarizzazione. Il corpo detiene una forza deittica quando si raduna insieme ad altri corpi in una zona visibile ai media: è *questo* corpo, sono *questi* corpi a chiedere lavoro, casa, assistenza sanitaria, cibo, un senso di futuro che non sia quello di un debito non restituibile; è *questo* corpo, sono *questi* corpi, o corpi *come* questo, o *come* questi, a vedere i mezzi di sussistenza messi a repentaglio, le infrastrutture decimate, un'accelerata precarizzazione.

In un certo senso, il mio obiettivo è ribadire l'ovvio in condizioni in cui l'ovvio è perso di vista: ci sono modi di esprimere e di dimostrare la precarietà che coinvolgono in maniera significativa l'azione incarnata e le forme di libertà espressiva che appartengono piú propriamente alla dimensione del raduno pubblico che non a quella dell'individuo. Alcuni critici hanno detto che l'unica conquista del movimento Occupy è stata quella di portare le persone in strada, facilitando l'occupazione di spazi la cui natura pubblica è compromessa dalla dilagante privatizzazione. A volte, in effetti, quegli spazi sono stati oggetto di contesa proprio perché, in modo abbastanza letterale, venivano venduti a investitori privati come fossero delle mere proprietà (si pensi al Parco Gezi, a Istanbul). Altre volte, invece, si tratta di spazi sottratti alla possibilità di raggrupparvisi pubblicamente in nome della "sicurezza" o della "salute pubblica". Gli obiettivi espliciti dei raduni di cui parliamo sono piuttosto variegati. Può trattarsi dell'opposizione a leggi dispotiche, a regimi securitari, al

nazionalismo, al militarismo, all’ingiustizia economica, alla disuguaglianza dei diritti di cittadinanza, alla condizione di apolidia, ai danni ecologici, all’intensificazione delle disparità economiche, all’accelerazione della precarietà. A volte un raduno cerca in modo esplicito di sfidare lo stesso capitalismo, o il neoliberismo inteso come suo nuovo sviluppo e variante; o le misure di austerità, specialmente in Europa; o il potenziale annientamento dell’istruzione pubblica, in Cile e altrove[6].

Ciascuno di questi raduni, chiaramente, è distinto dall’altro, alla base di ognuno ci sono forme diverse di alleanza, e io personalmente non credo che si possa render conto in modo unitario di tali recenti forme di dimostrazione pubblica o di occupazione riconducendole alla storia e al principio di assemblea pubblica in generale. Non tutte queste forme sono permutazioni della moltitudine; al contempo, non sono nemmeno cosí disconnesse tra loro da rendere impossibile il tentativo di tenerle insieme. Un qualche storico della società dovrebbe forse provare a farlo attraverso un lavoro di tipo comparativo, alla luce delle piú recenti forme di raduno. Dal mio punto di vista piú limitato, vorrei solo dire che quando i corpi si raggruppano nelle strade, nelle piazze o in altre forme di spazio pubblico (incluse quelle virtuali), essi esercitano un diritto plurale e performativo di apparizione, un diritto di affermazione e di insediamento del corpo al centro del campo politico, e, nella loro funzione di espressività e di significazione, pongono l’istanza corporea di un insieme di condizioni economiche, sociali e politiche piú vivibili, sottratte alle forme indotte di precarietà.

In un tempo in cui l’economia neoliberista struttura in modo crescente l’organizzazione dei servizi pubblici e delle istituzioni, tra cui la scuola e l’università; in un tempo in cui un numero sempre crescente di persone perde la casa, la pensione, la possibilità di trovare un lavoro, tutto ciò ci confronta in nuovi modi con l’idea che parti della popolazione siano considerate dispensabili[7]. Ciò significa che c’è lavoro precario o che non ce n’è proprio, significa che ci sono forme postfordiste di flessibilità che si basano sulla sostituibilità e sulla dispensabilità dei lavoratori e delle lavoratrici. Tali sviluppi, rafforzati dalla spinta verso forme private di assicurazione sanitaria e sociale, indicano che la razionalità del mercato sta decidendo quale salute e quali vite debbano essere protette, e quali no. Chiaramente, ci sono delle differenze tra le politiche che annientano in

modo esplicito certe parti della popolazione e quelle che, invece, producono condizioni di negligenza sistematica che, di fatto, conducono poi alla morte. Foucault ha contribuito ad articolare questa distinzione parlando delle strategie specifiche del biopotere, quella forma di governo della vita e della morte attraverso modalità che non richiedono necessariamente un sovrano che decida esplicitamente chi deve vivere e chi deve morire[8]. E Achille Mbembe ha ulteriormente elaborato questa distinzione, proponendo il concetto di "necropolitica".

Un'esemplificazione drammatica di questo tema ha avuto luogo durante un congresso del Tea Party statunitense, quando il deputato Ron Paul ha sostenuto che chi era seriamente malato ma non aveva i soldi per pagarsi un'assicurazione, o chi "sceglieva" di non farlo, per dirla con le sue parole, sarebbe dovuto semplicemente morire. Un grido di gioia si è levato dal pubblico in sala, secondo le cronache. Forse, immagino, si trattava delle stesse grida di gioia che solitamente accompagnano l'entrata in guerra, o altre forme di fervore nazionalista. Per alcuni, tale occasione di gioia doveva essere sicuramente alimentata non solo dalla convinzione secondo cui chi ha un reddito insufficiente, o un lavoro precario, non merita di essere coperto dall'assistenza sanitaria, ma anche dall'idea che nessuno di noi sia responsabile per queste persone. Ciò implica, chiaramente, che quanti non sono in grado di trovarsi un'occupazione capace di garantire un'assicurazione sanitaria, appartengano a una popolazione che merita di morire e che della propria morte è la principale responsabile.

Per molte persone che ancora vivono entro la cornice nominale della socialdemocrazia, l'assunto implicito secondo cui gli individui dovrebbero curarsi solo di se stessi e non degli altri, o che l'assistenza sanitaria non costituisca un bene pubblico, ma una merce, è scioccante. In quello stesso discorso, Paul tesseva significativamente gli elogi della tradizionale funzione della chiesa, per la sua opera di carità nei confronti dei bisognosi. E nonostante in Europa, e anche altrove, abbiano fatto la loro apparizione alcune versioni alternative della sinistra cristiana, con l'intento di farsi carico di quanti sono abbandonati dalle forme esistenti di welfare attraverso la filantropia o pratiche comunitarie di "cura", tali alternative spesso integrano e supportano la decimazione dei servizi pubblici, e in primo luogo di quelli sociosanitari. In altre parole, queste versioni accettano il nuovo ruolo concesso all'etica e alle pratiche cristiane (e, dunque, all'egemonia cristiana) dalla decimazione dei servizi sociali di

base. Qualcosa di simile accade in Palestina, dove le condizioni infrastrutturali della vita sono costantemente soggette a distruzione dai bombardamenti, dal razionamento idrico, dallo sradicamento degli ulivi, dallo smantellamento degli impianti di irrigazione. Tali forme di distruzione vengono compensate dalle organizzazioni non governative (ONG), le quali cercano di ricostruire le strade o le case, ma senza che la condizione di devastazione generale cambi; gli interventi delle ONG, piuttosto, stanno lí a testimoniare che la distruzione continuerà, e intendono il loro ruolo come riparazione e compensazione ancillare alle tornate distruttive. Un ritmo macabro, pertanto, si sviluppa tra gli obiettivi distruttivi e quelli ricostruttivi (aprendo spesso anche un temporaneo potenziale di mercato), che supportano entrambi la normalizzazione dell'occupazione. Con questo, ovviamente, non intendo dire che non ci si dovrebbe sforzare di ricostruire le case e le strade, o provvedere a forme di irrigazione e di distribuzione dell'acqua, o ripiantare gli ulivi sradicati, né intendo dire che le ONG siano inutili. Il loro ruolo è cruciale. Ciò che voglio dire, però, è che se questi obiettivi di ricostruzione *sostituiscono* una piú radicale opposizione all'occupazione mirata a farla cessare, essi rischiano di trasformarsi in pratiche funzionali all'occupazione stessa.

Quanto di quel sadico grido di gioia che si è levato dal pubblico al congresso del Tea Party trasla nell'idea per cui coloro che non riescono ad avere accesso all'assistenza sanitaria sono esposti a buon diritto a malattie, a incidenti e, di conseguenza, alla morte? Dietro quali condizioni economiche e politiche fanno la loro apparizione, palesando i propri sentimenti, queste forme di gioiosa crudeltà? Possiamo chiamarlo desiderio di morte? Parto dall'idea che qualcosa sia andato davvero molto male, che siano stati fatti a lungo molti errori, se l'idea della morte dei poveri e dei precari suscita la gioia di un candidato repubblicano del Tea Party, che poi non è che una variante nazionalistica di quel libertarianismo economico che ha contribuito a sostituire ogni senso di responsabilità sociale comune con parametri di giudizio freddi e calcolatori, sostenuti e spalleggiati, sembrerebbe, da una gioiosa relazione con la crudeltà.

Sebbene "responsabilità" sia una parola che circola spesso tra i difensori del neoliberismo, o di rinverdite versioni dell'individualismo politico ed economico, mi piacerebbe rovesciare e rinnovare il suo significato nell'ambito di un pensiero sulle forme di azione plurale collettiva. Non è facile difendere una nozione etica a fronte della sua

appropriazione discorsiva neoliberista, specialmente quando si tratta di nozionichiave come “libertà” e “responsabilità”. Infatti se, secondo coloro che giudicano positivamente la decimazione dei servizi sociali, ciascuno di noi è responsabile solo di se stesso, e di certo non per gli altri; e se la responsabilità è innanzitutto responsabilità per la propria autosufficienza economica all’interno di condizioni che, tuttavia, minano ogni prospettiva di autosufficienza, allora siamo in presenza di una contraddizione potenzialmente esplosiva: noi tutti ci troviamo a essere moralmente spinti a diventare proprio quei tipi di soggetti che sono strutturalmente esclusi dalla realizzazione della norma. In altre parole, la razionalità neoliberista eleva l’autosufficienza a ideale morale nel momento stesso in cui le forme di potere neoliberista operano in direzione della distruzione di ogni sua possibilità concreta a livello economico, rendendo ogni membro della popolazione potenzialmente, o effettivamente, precario, e utilizzando talvolta l’onnipresente minaccia della precarietà per incrementare la regolamentazione dello spazio pubblico e per deregolamentare l’espansione del mercato. Nel momento in cui si dimostra di essere incapaci di conformarsi alla norma dell’autosufficienza (per esempio, quando non si è nelle condizioni di potersi pagare l’assistenza sanitaria, né tantomeno prestazioni mediche private), si diventa potenzialmente dispensabili. Di conseguenza, queste creature dispensabili sono prodotte da un’etica pubblica che impone forme di responsabilità individuale o che opera sul modello della privatizzazione della “cura”.

Ci troviamo nel bel mezzo di una situazione biopolitica in cui diverse fasce di popolazione sono soggette, in modo crescente, a ciò che si definisce “precarizzazione”[9]. Solitamente indotto e riprodotto dalle istituzioni governative ed economiche, questo processo fa abituare le popolazioni, nel corso del tempo, all’insicurezza e alla disperazione; esso trova strutturazione nelle istituzioni del lavoro temporaneo, nella decimazione dei servizi sociali e nel generale logoramento degli scampoli di socialdemocrazia ancora in funzione, a favore di modalità imprenditoriali supportate dalle feroci ideologie della responsabilizzazione individuale e della massimizzazione del proprio valore di mercato, come fosse l’unico motivo per cui vivere[10]. Dal mio punto di vista, l’analisi di questo ingente processo di precarizzazione deve essere supportata da una comprensione della precarietà nei termini del cambiamento che può produrre nella realtà psichica, come Lauren Berlant ha suggerito nella sua

teoria degli affetti[11]; la precarietà implica un’accresciuta sensazione di sacrificabilità e di disponibilità, che sono differenzialmente distribuite a livello sociale. Piú si asseconda l’imperativo della “responsabilità” che consente di diventare autosufficienti, piú ci si isola socialmente e piú la sensazione di precarietà si acutizza; e piú le strutture sociali di supporto crollano per ragioni “economiche”, piú ci si sente isolati nel proprio senso di ansia incontrollabile e di “fallimento morale”. Questo comporta un aumento esponenziale della sensazione di ansia per il proprio futuro e per quello di chi potrebbe dipendere da noi; in secondo luogo, ciò inscrive quest’ansia in un quadro concettuale di responsabilità individuale, che finisce poi per ridefinire la stessa responsabilità individuale come necessità di divenire imprenditori di se stessi, in condizioni che, tuttavia, rendono tale dubbia vocazione letteralmente impossibile.

La questione che s’impone a noi è la seguente: quale funzione può esercitare l’azione di riunirsi in pubblico nell’ambito di questa “responsabilizzazione”, e quale etica contrapposta può incarnare ed esprimere? Al di là, e contro, la crescente sensazione individualizzata di ansia e di fallimento, il raduno pubblico incarna una prospettiva per cui questa condizione sociale è condivisa e ingiusta, ed esso stesso può porre in essere una forma provvisoria e plurale di coesistenza che costituisce un’alternativa, etica e sociale, alla “responsabilizzazione”. Come spero di dimostrare, tali forme di riunione possono essere intese come versioni insorgenti e transitorie di sovranità popolare. Possono, inoltre, fungere da indispensabili promemoria del modo in cui dovrebbe operare la legittimazione nella teoria e nella pratica democratica. Quest’affermazione di esistenza plurale non rappresenta in nessun modo una vittoria sulle forme di precarietà; essa, piuttosto, articola, attraverso le sue modalità performative, un’opposizione alla precarietà indotta e alle sue accelerazioni.

La fantasia di un individuo in grado di farsi da sé in situazioni di accelerata precarietà, quando non di indigenza, si fonda sul presupposto sconcertante che le persone possano, e debbano, agire autonomamente in condizioni in cui la vita è diventata invivibile. La tesi di questo libro è che nessuno di noi agisce in assenza di condizioni che consentano di farlo, anche se talvolta abbiamo bisogno di agire proprio per istituire, e preservare, quelle condizioni. Ci troviamo di fronte a un palese paradosso; eppure, ciò che vediamo all’opera quando le vite precarie si radunano

pubblicamente è una forma di azione che chiede le condizioni necessarie per agire e vivere. Che cosa regola azioni come queste? In che modo si rielabora l'azione plurale e incarnata nel quadro dell'attuale contesto storico? Prima di rispondere a queste domande cruciali, proviamo innanzitutto a prendere in considerazione come quest'imperativo contraddittorio operi in altri contesti. Se si considera, per esempio, il fondamento logico alla base della militarizzazione, per il quale "il popolo" che appartiene alla nazione deve essere difeso, ci rendiamo conto del fatto che solo alcuni sono ritenuti meritevoli di difesa e che dunque è all'opera una distinzione tra chi è "difendibile" e chi è "indifendibile"; una distinzione che differenzia "il popolo" dalla piú ampia popolazione. In seno a questo imperativo della "difesa del popolo", la precarietà si mostra in tutta la sua interezza. La difesa militare richiede e al tempo stesso istituisce la precarietà, non solo tra quelli che considera i suoi obiettivi, ma anche tra coloro che recluta. L'arruolamento nell'Esercito statunitense, per quanto mi è dato sapere, si fonda sull'illusione di ricavarne competenze, addestramento e lavoro, nonostante i soldati vengano poi spediti in zone di conflitto dove non c'è un mandato chiaro e dove i loro corpi possono essere menomati, le loro vite psichiche traumatizzate, e le loro esistenze distrutte. Da un lato, dunque, questi soldati sono ritenuti "indispensabili" alla difesa della patria. Dall'altro, essi fanno parte della popolazione dispensabile. E anche se la loro morte è a volte oggetto di glorificazione, essi sono e restano dispensabili: *persone* sacrificate in nome del *popolo*[12]. È all'opera un'aperta contraddizione: quel corpo che mira a difendere la patria subisce uno sventramento fisico e psichico nel corso delle proprie mansioni. Cosí, in nome della difesa del popolo, la nazione spinge qualcuno sull'orlo del precipizio. E quel corpo strumentalizzato per motivi "di difesa" è reso dispensabile proprio dall'obiettivo di garantire quella stessa "difesa". Lasciato privo di difese mentre è impegnato nella difesa della nazione: si tratta di un corpo indispensabile, e allo stesso tempo dispensabile. L'imperativo di provvedere alla "difesa del popolo" richiede dunque la dispensabilità e l'assenza di difese di coloro che sono incaricati di difenderlo.

Chiaramente, è importante distinguere tra i diversi tipi di protesta – tra i movimenti antimilitaristi e quelli contro la precarizzazione, tra il movimento Black Lives Matter e quello per l'istruzione pubblica. Allo stesso tempo, però, la precarietà sembra attraversare diagonalmente tali

movimenti: che si tratti della precarietà di coloro che sono uccisi in guerra, o di coloro che vengono deprivati delle infrastrutture piú basilari, o di coloro che sono esposti a una sproporzionata violenza pubblica, o di coloro che cercano di farsi un'istruzione contraendo debiti che non riusciranno mai a restituire. Talvolta, un assembramento può aver luogo in nome del corpo che vive, l'unico titolato a vivere, a persistere, e anche a prosperare. Allo stesso tempo, e a prescindere dal tipo di protesta che lo anima, si tratta comunque, implicitamente, di un'istanza che riguarda la possibilità di radunarsi, e di farlo liberamente, senza la paura che la polizia intervenga con la violenza, o senza il timore di una censura politica. Cosí mentre il corpo, nella sua lotta contro la precarietà e nella sua persistenza, costituisce il centro di molte dimostrazioni, quello stesso corpo è anche in prima linea, a esibire il suo valore e la sua libertà nell'atto stesso di dimostrare, e a porre in essere, attraverso la forma incarnata del raduno, una rivendicazione politica.

Dire che un gruppo di persone esiste ancora, che si prende lo spazio e, ostinatamente, la vita stessa, ci pone già di fronte a un'azione espressiva, a un evento significativamente politico, che può accadere anche senza che nessuna parola sia proferita nel corso di un imprevedibile, e transitorio, raduno. Un altro risultato "effettivo" di tali atti plurali è che essi rendono manifesta la comprensione che una data situazione è condivisa, contestando l'etica individualizzante che eleva l'autosufficienza a norma morale dell'economia, in condizioni per le quali tale autosufficienza diviene al contrario sempre piú irrealizzabile. Essere visibili, stare in piedi, respirare, muoversi, rimanere fermi, parlare, stare in silenzio: sono tutti aspetti di un'aggregazione spontanea, una forma imprevista di performatività politica che pone l'esigenza di una vita vivibile in prima linea. E ciò sembra accadere prima che questo o quel gruppo articoli le proprie istanze, o inizi a spiegare il motivo della propria esistenza attraverso un discorso politico appropriato. Anche se ha luogo al di fuori della modalità istituzionale del discorso scritto o pronunciato, l'aggregazione provvisoria pone in ogni caso una domanda di giustizia. Tuttavia, ci condanniamo all'incapacità di comprendere tale "domanda" se non ci chiediamo innanzitutto se sia giusto che la verbalizzazione rimanga la norma per considerare l'espressività di un'azione politica. Occorre, in questo senso, ripensare l'atto linguistico per comprendere ciò che viene

prodotto e il modo in cui agiscono alcuni tipi di attuazione corporea. I corpi che si assembrano “dicono”: “Noi non siamo dispensabili”, anche se restano in silenzio. Questa possibilità espressiva è parte della stessa performatività plurale e incarnata che dobbiamo sforzarci di comprendere come segnata dalla dipendenza e dalla resistenza. Le creature assembrate dipendono, infatti, da un insieme di processi viventi e istituzionali, di condizioni infrastrutturali per persistere e rivendicare insieme il diritto alle condizioni di questa stessa persistenza. Tale diritto è parte di una domanda piú ampia di giustizia, una domanda che può anche essere articolata da una folla che sta in piedi, in silenzio. Per quanto importanti possano essere le parole per una dimostrazione come questa, non esauriscono in nessun modo l’importanza politica dell’azione plurale e incarnata.

Cosí come una riunione collettiva può significare una forma di volontà popolare e rivendicare *la* volontà popolare, indicando con ciò la condizione indispensabile di ogni legittimità statale, i raduni possono anche essere orchestrati dagli stati al solo fine di immortalare, dinanzi ai media, il sostegno popolare di cui godono in modo visibile. In altre parole, l’effetto di significazione dell’assembramento, il suo effetto di legittimazione, può funzionare precisamente attraverso modalità performative del tutto orchestrate, sotto una copertura mediatica altrettanto orchestrata, riducendo e circoscrivendo il “popolare” a strategia di autolegittimazione dello stato. Dato che non c’è alcuna volontà popolare che esercita il suo effetto legittimante senza essere stata demarcata, o prodotta, all’interno di una cornice, la lotta per la legittimazione ha luogo, invariabilmente, nel gioco tra ciò che viene pubblicamente agito e le immagini mediatiche, dove gli spettacoli controllati dallo stato si danno battaglia con gli smartphone e i social network per coprire l’evento e il suo significato. La ripresa, attraverso le videocamere, delle azioni di polizia è diventata una modalità cruciale attraverso cui rendere pubblico il regime di coercizione, sostenuto dallo stato, sotto il quale opera ogni attuale libertà di riunione. Si potrebbe facilmente approdare a una conclusione cinica: è tutto un gioco di immagini. Ma c’è forse in ballo una posta piú importante: il fatto che “il popolo” non è solo prodotto dalle rivendicazioni pronunciate a voce, ma anche dalle condizioni di possibilità della sua apparizione – entro un certo campo visivo – e dalle sue azioni – come parte di una performance incarnata. Tali condizioni di apparizione includono le condizioni infrastrutturali di messa in scena, cosí come i

mezzi tecnologici di registrazione e di trasmissione di un raduno, nel campo visivo e acustico. Il suono di ciò che si dice – o il segno grafico di ciò che viene detto – è tanto importante per l'attività di autocostituzione nella sfera pubblica (e per la costituzione della sfera pubblica in quanto condizione di apparizione) quanto ogni altro mezzo. Se il popolo si costituisce mediante una complessa interazione tra la performance, l'immagine, il suono e tutte le varie tecnologie implicate in tali produzioni, allora i "media" non stanno solo riportando chi quel popolo dice di essere, ma, piuttosto, entrano a far parte di quella stessa definizione. I media non si limitano ad assistere alla definizione, né a renderla semplicemente possibile; essi diventano il terreno dell'autocostituzione, il luogo della lotta egemonica su chi siamo "noi". È senz'altro importante analizzare le occasioni in cui la cornice ufficiale viene smantellata da immagini rivali, o in cui un singolo insieme di immagini produce un'inesorabile divisione in seno alla società, o in cui il numero di persone effettivamente radunate, intente alla resistenza, deborda dall'inquadratura che dovrebbe contenerle, o in cui la loro rivendicazione è trasformata in mero rumore incivile. Non tutti questi raduni coincidono con la democrazia. Non possiamo guardare un raduno provvisorio e transitorio e dire "ecco la democrazia in azione", lasciando intendere che tutto ciò che ci aspettiamo dalla democrazia sia esemplificato, o attuato, in quel momento. I raduni sono necessariamente transitori, e la transitorietà è connessa alla loro funzione critica. Si potrebbe dire: "Oh, tanto non durano", e liquidarli come futili; eppure, questo senso di vuoto potrebbe cedere il passo al presagio di ciò che potrebbe venire: "Potrebbe accadere da un momento all'altro!" Assembramenti come questi agiscono come momenti incipienti o "fuggevoli" di democrazia[13]. Le dimostrazioni contro la precarietà potrebbero rivelarsi uno di questi momenti.

Come ho cominciato a chiarire in *Frames of War*, "precarietà" non è solo il nome di una verità esistenziale – nel senso che ciascuno di noi potrebbe trovarsi soggetto a forme di deprivazione, di offesa, alla possibilità di ammalarsi, alla debilità o alla morte, in virtú di eventi o di processi che sfuggono al nostro controllo[14]. Tutti noi ci muoviamo in questo senso in una condizione di non conoscenza, esposti a ciò che potrebbe accadere, e proprio questa impossibilità di conoscere è il segno della nostra impossibilità di esercitare un controllo su ogni dimensione della nostra vita. È anche importante dire, però, che, per quanto invariabile

tale verità universale possa essere, viene esperita in modo differenziale, dal momento che l'esposizione all'offesa sul posto di lavoro o lo smantellamento del welfare – per non fare che alcuni esempi – colpiscono i lavoratori e i disoccupati molto piú di altri.

Da un lato, tutti dipendono dalle relazioni sociali e dalle infrastrutture di tutela per preservare la vivibilità della propria vita, e non c'è alcun modo di sbarazzarsi di tale dipendenza. Dall'altro, per quanto tale dipendenza non costituisca necessariamente una condizione di assoggettamento, può facilmente diventarlo. La dipendenza delle creature umane dalla vita infrastrutturale di sostegno e supporto evidenzia quanto l'organizzazione delle stesse infrastrutture sia intimamente connessa alla percezione di durevolezza e persistenza della vita individuale: a quanto la vita persista, ed entro quale grado di sofferenza, di vivibilità, o di speranza.

In altre parole, nessuno soffrirebbe per la deprivazione di una casa se non vi fosse in atto un fallimento sociale dell'organizzazione delle politiche abitative che dovrebbero rendere la casa accessibile a ciascun individuo. E nessuno soffrirebbe per la disoccupazione se non ci fosse un sistema politico ed economico che ha fallito nel mettere al riparo ciascun individuo da tale eventualità. Ciò significa che, in alcune delle nostre esperienze piú vulnerabili di deprivazione sociale ed economica, a essere rivelata non è solo la nostra precarietà in quanto singole persone – per quanto anch'essa possa esserlo –, bensí il fallimento delle istituzioni socioeconomiche e politiche e le disuguaglianze che tale fallimento genera. Nella nostra vulnerabilità individuale alla precarietà socialmente indotta, pertanto, ciascun "io" può scorgere quanto il proprio senso di ansia e di fallimento, percepito come unico, sia in realtà implicato in un piú ampio mondo sociale. Questa è la precondizione per la distruzione di forme individualizzanti ed esasperanti di responsabilità, a favore di un *ethos* della solidarietà che affermi la mutua dipendenza, la dipendenza da infrastrutture sostenibili e reti sociali, e che apra la strada a forme estemporanee nel concepire soluzioni collettive e modi istituzionali di affrontare la precarietà indotta.

I capitoli di questo libro tentano innanzitutto di comprendere la funzione espressiva o di significazione delle forme estemporanee di raduno pubblico; in secondo luogo, provano a interrogarsi su ciò che conta come "pubblico" e su cosa possa essere "il popolo". Con "espressiva" non intendo dire che alcune concezioni già costituite del popolo trovino

espressione attraverso le forme di raduno pubblico, ma solo che, cosí come la libertà di parola è considerata una “libertà di espressione”, allora dovrebbe esserlo anche la libertà di riunione: l’assemblea mette in atto ed esprime qualcosa di significativo dal punto di vista politico. Questa indagine si situa nel quadro di un momento storico che mi induce a pormi questa domanda: in che modo la precarietà è attuata, e contrastata, dalle aggregazioni spontanee? Infatti, dato che le forme di interdipendenza occupano in tali aggregazioni una posizione di primo piano, esse offrono l’opportunità di riflettere sul carattere incarnato dell’azione e dell’espressione sociale, ossia su ciò che potremmo intendere come performatività incarnata e plurale. Ad attraversare le analisi filosofico-politiche condotte nelle pagine che seguono è una concezione etica della relazionalità umana, che diventa cruciale nella discussione del concetto di coabitazione in Hannah Arendt e della proposta di Lévinas di considerare l’istanza etica come qualcosa che precede, in qualche modo, la formazione del soggetto che sceglie, e che dunque precede convenzionalmente ciò che i liberali intendono con la nozione di “contratto”.

I primi capitoli si focalizzano sulle forme di raduno che presuppongono modi di appartenenza e occasioni situate e specifiche per le dimostrazioni politiche, mentre gli ultimi prendono in considerazione forme di obbligazione etica che possono emergere tra coloro che non condividono un senso di appartenenza geografica o linguistica. Nell’ultimo capitolo, a partire dall’idea formulata da Adorno secondo cui non è possibile vivere una buona vita in una vita cattiva, provo a suggerire che la “vita” che ciascuno di noi si trova a vivere non può che essere una vita sociale, che ci rende implicati in un piú ampio mondo sociale, economico e infrastrutturale che eccede la nostra prospettiva, nonché la modalità situata e in prima persona dell’interrogativo etico. Per questa ragione, sostengo che gli interrogativi etici sono invariabilmente implicati in quelli sociali ed economici, benché ciò non significhi che si dissolvano in quegli ambiti. La concezione per la quale l’azione umana sarebbe pervasivamente condizionata, infatti, presuppone che quando ci poniamo interrogativi fondamentali, dal punto di vista politico ed etico, sui modi attraverso i quali dovremmo agire, ci troviamo implicitamente confrontati con le condizioni del mondo che rendono possibile l’azione o, come avviene piú di frequente sotto il regime di precarietà, che minano le condizioni dell’azione stessa. Che cosa significa agire insieme quando le condizioni

che dovrebbero rendere possibile la nostra azione sono devastate, o scomparse? Una simile impasse può diventare la condizione paradossale per una forma di solidarietà sociale a un tempo luttuosa e gioiosa – un raduno attuato dai corpi in condizioni di costrizione o in nome di quella costrizione, un assembramento che significa in sé persistenza e resistenza.

Note

[1] Judith Butler gioca qui con il doppio senso della parola *people*, che in italiano può essere tradotta sia con "popolo" sia con "persone" o "gente". [n.d.t.]

[2] Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica* (1986), a cura di Fortunato Maria Cacciatore e Michele Filippini, il melangolo, Genova 2011.

[3] Cfr. Hamid Dabashi, *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, Zed Books, London 2012.

[4] Shoshana Felman, *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Stanford University Press, Palo Alto, CA 2003.

[5] Il concetto di *agency* occupa un posto centrale nelle riflessioni di Judith Butler e designa una concezione dell'agire come inscindibile dalle condizioni (culturali, politiche, socioeconomiche) in seno alle quali emerge, dalle quali è indotto, e dalle quali può essere supportato o ostacolato. Si tratta di un agire strutturato da ciò da cui il soggetto è agito; al contempo, costituisce una forma di agire in grado di mutare questa stessa strutturazione. Come in altre circostanze, anche in questo testo non lo traduco in italiano, benché possa trovare un corrispettivo nel concetto di "agentività". [n.d.t.]

[6] Wendy Brown, "Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy", in *Theory and Event*, vol. 7, n° 1, 2003, https://muse.jhu.edu/article/48659/.

[7] La nozione di "vita dispensabile" è emersa in molti recenti dibattiti teorici. Cfr. Achille Mbembe, *Necropolitica* (2003), a cura di Roberto Beneduce, ombre corte, Verona 2016; Elizabeth A. Povinelli, *Economies of Abandonment*, Duke University Press, Durham 2011. Cfr. inoltre *Histories of Violence*, dal sito della Columbia University, http://www.historiesofviolence.com/#!special-series/c95v.

[8] Michel Foucault, *"Bisogna difendere la società". Corso al Collège de France 1975-76*, a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, Feltrinelli, Milano 2009; Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-78*, trad. it. di Paolo Napoli, Feltrinelli, Milano 2005.

[9] Isabell Lorey, *State of Insecurity: Government of the Precarious*, Verso, London 2015.

[10] Michel Feher, "Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital", in *Public Culture*, vol. 21, n° 1, 2009, pp. 21-41.

[11] Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham 2011.

[12] *Ibid*.

[13] Sheldon S. Wolin, “Fugitive Democracy”, in *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 1, n° 1, 1994, pp. 11-25.

[14] Rimando alla mia “Introduzione” a *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso, London 2009.

1. La politica della performatività del genere e il diritto di apparizione

Il “titolo” che avevo dato inizialmente al ciclo di lezioni al Bryn Mawr College tenuto nel 2011, i cui materiali hanno offerto le basi per la stesura di questo testo, era *Bodies in Alliance*. Quel titolo, mi sono poi resa conto, era appropriato, sebbene nel momento in cui l’avevo formulato non potessi immaginare quale significato avrebbe manifestato nel tempo, o quale forma o forza avrebbe potuto assumere. Eravamo lí, radunati in un contesto accademico, mentre altre persone si stavano radunando in varie zone degli Stati Uniti e in molti altri paesi per esprimere il proprio dissenso nei riguardi di varie questioni, tra cui leggi dispotiche e forme di ingiustizia economica, sfidando talvolta il capitalismo stesso, o alcune delle sue forme attuali. E a volte – magari contemporaneamente – si ammassavano nello spazio pubblico per essere viste e udite come una presenza e una forza politica plurale.

Possiamo leggere tali dimostrazioni di massa come un rifiuto collettivo della precarietà socialmente ed economicamente indotta. Piú di questo, però, ciò che vediamo all’opera quando i corpi si radunano nelle strade, nelle piazze o in altri spazi pubblici, è l’esercizio – che si potrebbe definire performativo – del diritto di apparizione[1], una richiesta incarnata di vite piú vivibili.

Per quanto, e non senza problemi, oggetto di appropriazione da parte della razionalità neoliberista, la nozione di “responsabilità” mantiene una certa funzionalità per la critica della crescente disuguaglianza. Secondo l’etica neoliberista, ciascuno è responsabile di sé e non per gli altri, ed essere responsabili significa in primo luogo essere autosufficienti dal punto di vista economico, in condizioni in cui, tuttavia, tale autosufficienza è strutturalmente compromessa. Coloro che non possono permettersi di coprire i costi dell’assistenza sanitaria, per esempio, entrano a far parte di una popolazione ritenuta dispensabile. E tutti quelli che assistono al crescente divario tra i ricchi e i poveri, e che percepiscono in prima persona la perdita di forme di protezione e di speranza, realizzano di

essere stati abbandonati da un governo e da una politica economica che mirano a concentrare le ricchezze nelle mani di pochissimi a discapito di molti. Il fatto che le persone si radunino nelle strade, di conseguenza, comporta chiaramente alcune implicazioni: che esse sono ancora qui, e sono ancora lí; persistono; si riuniscono, e cosí facendo, manifestano di aver compreso che la propria situazione è condivisa, o di aver iniziato a comprenderlo. E anche quando non prendono la parola, o non presentano formalmente una serie di richieste negoziabili, è comunque in atto una domanda di giustizia. I corpi che si assembrano, anche se non lo fanno per mezzo di parole, "dicono": "Noi non siamo dispensabili", "Noi siamo ancora qui, persistiamo, chiediamo giustizia, chiediamo di essere liberati dalla precarietà, chiediamo di poter vivere una vita vivibile".

Chiedere giustizia è chiaramente qualcosa di complesso – qualcosa che pone immediatamente a ogni attivista una serie di problemi di natura filosofica: "Che cos'è la giustizia?", "Attraverso quali mezzi una domanda di giustizia può essere espressa, compresa, presa in carico?" Il motivo per cui, a volte, si dice che "non ci sono domande" quando i corpi si radunano in questo modo e per questo scopo, è che l'elenco delle domande possibili non sarebbe in grado di esaurire il significato piú ampio di giustizia a fondamento della domanda. In altre parole, tutte e tutti noi potremmo immaginare modi per risolvere secondo giustizia problemi connessi all'assistenza sanitaria, all'istruzione pubblica, al diritto alla casa o alla distribuzione e alla disponibilità di cibo – ossia, potremmo enumerare le ingiustizie al plurale, presentandole come una serie di esigenze specifiche. Ma, forse, la domanda di giustizia è presente in ciascuna di tali specifiche richieste, e al contempo le eccede. Si tratta chiaramente di una questione platonica, anche se non abbiamo bisogno di rifarci a una dottrina delle Idee per osservare altri modi in cui essa opera, oggi. Quando i corpi si radunano in uno spazio pubblico per manifestare la propria indignazione e per rappresentare la propria esistenza plurale, pongono, infatti, domande molto piú grandi: chiedono di essere riconosciuti, chiedono di essere valorizzati, esercitano il proprio diritto di apparizione e la propria libertà, e reclamano una vita vivibile. Naturalmente, affinché tali domande possano effettivamente essere recepite come tali devono rispettare alcuni requisiti. E, in questo senso, nulla piú delle manifestazioni pubbliche dell'estate del 2014 a Ferguson, in Missouri, ha mostrato con quale rapidità alcune forme pubbliche di dissenso politico – in quel caso, il dissenso per l'uccisione di

un uomo nero disarmato, Michael Brown, per mano della polizia – vengano trasformate in “disordini” o “sommosse”[2]. Le azioni collettive finalizzate a contrastare la violenza di stato da parte di alcuni gruppi vengono derubricate ad “azioni violente” anche quando, formalmente, non prevedono alcun atto violento. Come possiamo leggere il significato che tali forme di protesta tentano di esprimere, in relazione al modo in cui vengono etichettate da coloro che vi si oppongono? Non ci troviamo forse di fronte a un fenomeno politico performativo e plurale, il cui funzionamento richiede di essere analizzato?

Negli ultimi tempi, mi viene spesso posta la seguente domanda: come si fa a passare dalla teoria della performatività del genere a una riflessione sulle vite precarie? Sebbene tale domanda miri implicitamente a ottenere una risposta di tipo biografico, essa pone in ogni caso in rilievo una questione di tipo teorico: qual è, se c’è, la connessione tra la “performatività del genere” e le “vite precarie”? Com’è possibile, nel mio caso, partire dall’interesse per la teoria *queer* e i diritti delle minoranze sessuali e di genere, per poi arrivare a scrivere, piú in generale, sui modi in cui la guerra e altre condizioni socioeconomiche designino intere popolazioni come non degne di lutto? In *Gender Trouble*, scritto nel 1989[3], l’ipotesi era che determinati atti individuali volessero o potessero sortire effetti sovversivi sulle norme di genere. Ora mi trovo a riflettere sulle forme di alleanza tra varie minoranze o parti di popolazione considerate dispensabili; piú in particolare, sono interessata al modo in cui la precarietà – questo termine intermedio che è anche, in qualche modo, un termine di mediazione – potrebbe operare, o già opera, come luogo di alleanza tra gruppi di persone che, al di là di essa, hanno poco in comune, o tra i quali c’è talvolta perfino diffidenza e antagonismo. Nonostante la mia attenzione si sia dunque spostata seguendo piú o meno questa traiettoria, a non essere mutata è la mia convinzione che le politiche identitarie non siano in grado di esaurire la questione piú ampia di cosa significhi, politicamente, vivere insieme attraverso le differenze, talvolta in una prossimità che non è frutto di una scelta deliberata – specialmente in quei casi in cui vivere insieme, per quanto difficile, resta un imperativo etico e politico. La libertà, d’altronde, è qualcosa che si esercita il piú delle volte insieme agli altri, e non necessariamente in modo unitario o conforme. Tale esercizio non presuppone né produce un’identità collettiva,

quanto, piuttosto, un insieme di possibilità e di relazioni dinamiche che includono forme di supporto reciproco, conflitto, rotture, gioia, solidarietà.

Per comprendere questa dinamica propongo di indagare due ambiti teorici, ai quali possiamo riferirci sinteticamente con i concetti di "performatività" e "precarietà", al fine di suggerire la possibilità di considerare il diritto di apparizione nei termini di una cornice coalizionale – piú precisamente, una cornice in grado di collegare le minoranze di genere e sessuali alle vite precarie in senso piú ampio. Il concetto di performatività designa in primo luogo la caratteristica di quegli enunciati linguistici che, nel momento dell'enunciazione, fanno accadere qualcosa, o pongono in essere determinati fenomeni. La responsabilità di questo concetto è di John L. Austin, nonostante esso sia stato successivamente sottoposto a revisioni e modifiche, specialmente nelle opere di Jacques Derrida, Pierre Bourdieu ed Eve Kosofsky Sedgwick, tra gli altri[4]. Un enunciato performativo pone dunque in essere ciò che afferma (in questi casi viene definito "illocutorio") o fa accadere una serie di eventi proprio come conseguenza dell'enunciazione ("perlocutorio"). Ma per quale motivo dovremmo essere interessati a questa teoria abbastanza oscura degli atti linguistici? In primo luogo, mi viene da rispondere, "performatività" non è che un modo di nominare il potere del linguaggio di dar luogo a una situazione nuova, o di dare avvio a una serie di effetti. Non è un caso che l'uso del primo performativo venga generalmente accreditato a Dio: "Sia fatta la luce" – *e luce fu*. E non è nemmeno un caso che i presidenti che dichiarano guerra assistano solitamente al materializzarsi delle guerre come effetto delle loro dichiarazioni, o che gli ufficiali di stato civile che dichiarano due persone unite in matrimonio, secondo la legge, producano coppie sposate, sempre come effetto di specifici pronunciamenti. Il punto, in altri termini, non è solo che il linguaggio compie delle azioni, ma che lo fa in modo potente.

E dunque, in che modo questa teoria performativa degli atti linguistici diventa una teoria della performatività del genere? Innanzitutto grazie ai medici. Sono i medici a stabilire se un neonato che strilla è un maschio o una femmina. E anche se a volte, in mezzo a tutto quel frastuono, il loro enunciato non è perfettamente udibile, la casellina che vanno a riempire risulta invece perfettamente leggibile in tutti i documenti ufficiali registrati presso gli uffici dello stato. La mia scommessa è che il genere della stragrande maggioranza delle persone sia stato stabilito proprio da chi ha

riempito quella casellina e ha poi trasmesso quell’informazione – nonostante in alcuni casi, e in particolare in quelli di intersessualità, ci sia voluto un po’ piú di tempo per riempire la casella giusta, o magari la crocetta è stata cancellata e rimessa un paio di volte, e la trasmissione dell’informazione è stata ritardata. In ogni caso, è stato indubbiamente un segno grafico a dar vita al genere della stragrande maggioranza delle persone, o anche, piú semplicemente, l’esclamazione di qualcuno: “È un maschio”, “è una femmina” (nonostante la prima esclamazione sia a volte una domanda, da parte di chi sogna solo di avere un figlio maschio: “È un maschio?”). E anche se siamo stati adottati, chi ha preso in considerazione l’ipotesi di adottarci ha dovuto spuntare la preferenza di genere, o ha dovuto accettare il genere che ci era stato assegnato prima di procedere con le pratiche. In un certo senso, tutti questi restano momenti discorsivi che segnano l’origine della nostra vita di genere. Con ciò non voglio intendere che qualcuno abbia deciso irrevocabilmente il nostro destino, se non in rari casi: l’idea di un potere sovrano dotato di straordinari poteri linguistici ha ceduto il passo a un piú diffuso e complesso intreccio di poteri discorsivi e istituzionali.

Se l’accezione della performatività è innanzitutto linguistica, in che modo gli *atti corporei* diventano anch’essi performativi? Rispondere a questa domanda ci consente di comprendere non solo il modo in cui si forma il genere, ma anche il carattere performativo delle dimostrazioni di massa. Nel caso del genere, quelle iscrizioni e interpellazioni primarie di cui abbiamo parlato vanno di pari passo con le aspettative e le fantasie di coloro che ci circondano, le quali ci condizionano in modi che restano del tutto incontrollabili: ciò è parte dell’imposizione psicosociale e del lento inculcamento delle norme. Queste norme ci piombano addosso quando nemmeno ce l’aspettiamo, e poi si fanno strada in noi, animando e strutturando la nostra responsività. Tali norme, infatti, non si limitano a imprimersi su di noi, marchiandoci ed etichettandoci quali destinatari passivi di una cultura. Esse, piuttosto, ci “producono”, ma non nel senso che ci danno vita, né nel senso che determinano rigidamente chi siamo. Piuttosto, queste norme informano le modalità vissute di incorporazione che acquisiamo nel corso del tempo; e queste forme di incorporazione possono rivelarsi modi per contestare o sovvertire le norme stesse.

Un esempio chiaro di come ciò possa accadere si manifesta quando rigettiamo i termini attraverso i quali ci è stato assegnato un genere: in

effetti, possiamo incorporare o mettere in atto questo rigetto prima di esprimerlo verbalmente. Possiamo infatti percepire il rigetto in primo luogo come un rifiuto viscerale di conformarsi alle norme veicolate dall'assegnazione del genere. Nonostante noi tutti, in vari modi, siamo messi nella condizione di non poterci sottrarre alla riproduzione delle norme di genere, è anche vero che, a volte, le sentinelle incaricate di sorvegliare la nostra conformità a quest'obbligo si addormentano in piedi. Ed ecco allora che ci troviamo a deviare dal percorso designato, ci ritroviamo in una zona umbratile, e iniziamo a domandarci se in questa o quella situazione ci siamo comportate da vere donne, o almeno in modo abbastanza femminile, o in modo sufficientemente maschile, oppure iniziamo a domandarci se la mascolinità sia ben esemplificata dall'uomo che si suppone che noi siamo, o se invece non abbiamo in qualche modo fallito – ed ecco che finiamo per dimorare, felicemente o meno, negli interstizi tra le categorie prestabilite di genere. L'ipotesi del fallimento, d'altronde, è sempre presente nell'attuazione del genere; un modo per descrivere il genere potrebbe essere proprio quello di una performance per la quale la possibilità di fallire è una caratteristica essenziale. C'è una sorta di idealità, se non proprio una dimensione fantasmatica, nelle norme culturali di genere, e anche se gli esseri umani cercano di reiterare e di assecondare quelle norme, al contempo acquisiscono consapevolezza dell'esistenza di un divario persistente tra quegli ideali – molti dei quali in conflitto tra loro – e i vari, e viventi, tentativi di incorporazione, nei quali la comprensione di noi stessi e la comprensione degli altri si accavallano. Il mio genere mi giunge a partire dal modo in cui qualcun altro si è relazionato con la norma, e poi dimora dentro di me come una fantasia che, al tempo stesso, è stata formata da altri, ma è anche divenuta parte della mia formazione.

Ciò che voglio dire, in realtà, è piuttosto semplice. Il genere è qualcosa che riceviamo, ma non è semplicemente iscritto sui nostri corpi come fosse gesso sull'ardesia, come fossimo passivamente obbligati a portare un marchio. Ciò che siamo obbligati a fare, semmai, è recitare la parte di genere che ci è stata assegnata, e ciò significa, a un livello inconscio, che la nostra formazione si deve a un insieme di fantasie estranee che ci sono state trasmesse attraverso interpellazioni di vario tipo. Ma anche se il genere viene continuamente attuato, tale attuazione non si riduce mai alla pedissequa osservanza di certi tipi di norme, né, sicuramente, avviene

sempre in precisa conformità alla norma. Potrebbero, per esempio, esserci dei problemi nel decifrare la norma (potrebbero esistere esigenze contrastanti su quale versione del genere debba essere perseguita, e con quali mezzi), ma potrebbero anche esserci modalità di agire la norma che contengono in sé la possibilità di una non totale conformità a essa. Dunque, le norme di genere ci precedono e hanno effetto su di noi (e questo è un primo significato della loro attuazione), e noi a nostra volta siamo obbligati a riprodurle; ma quando iniziamo a riprodurle – e ciò avviene sempre inconsapevolmente – qualcosa può sempre andare storto (e questo è un secondo significato della loro attuazione). Nel corso di questa riproduzione, infatti, può rivelarsi una certa instabilità della norma; oppure, un altro insieme di convenzioni culturali può intervenire a creare confusione, o conflitto, all'interno di un campo di norme; o ancora, nel bel mezzo della nostra reiterazione inconsapevole può assumere il comando un altro tipo di desiderio, può svilupparsi una forma di resistenza, può accadere qualcosa di nuovo e inatteso, qualcosa che fa saltare i piani. L'apparente obiettivo di un'interpellazione di genere, anche nelle sue fasi iniziali, può produrre qualcosa di totalmente incalcolato nel momento della sua realizzazione. E questa "torsione" dell'obiettivo accade anch'essa nel bel mezzo dell'attuazione: ci ritroviamo a fare qualcos'altro, ci ritroviamo a fare "noi stessi" in un modo che non coincide esattamente con ciò che qualcun altro aveva preventivato per noi.

Sebbene vi siano vari discorsi autoritativi sul genere – il diritto, la medicina, la psichiatria, per non fare che degli esempi – e sebbene tali discorsi cerchino di incoraggiare e sostenere la vita all'interno di termini di genere distinti, non sempre tali discorsi riescono a contenere gli effetti che essi stessi producono. Accade, infatti, che nessuna riproduzione delle norme di genere sia possibile in assenza di un'attuazione corporea di quelle norme. E quando questo campo di norme viene infranto, ancorché provvisoriamente, si può osservare come gli intenti che ispirano un determinato discorso regolativo, nel momento in cui viene messo in atto attraverso il corpo, possano produrre conseguenze impreviste, facendo spazio a modi di vivere il genere che sfidano le norme dominanti di riconoscimento. È cosí che assistiamo all'emersione del transgender, del *genderqueer*, della *butch*, della *femme*, di modalità iperboliche o dissidenti di mascolinità e di femminilità, e di modi di vivere il genere che si oppongono a ogni distinzione categoriale. Alcuni anni fa ho cercato

dunque di collocare nella performatività del genere una forma di *agency* involontaria, tutt'altro che "esterna" alla cultura, al potere o al discorso, ma che emerge, al contrario, al loro interno, nelle loro imprevedibili deviazioni, stabilendo possibilità culturali in grado di confondere gli obiettivi di tipo sovrano di tutti quei regimi istituzionali – incluse le strutture della parentela – che mirano a produrre un sapere sul genere e, preventivamente, a normalizzarlo.

In definitiva, nel sostenere che il genere fosse performativo ho voluto sostenere che esso consiste in un certo tipo di attuazione; che l'"apparizione" del genere viene spesso fraintesa quale segno di una verità interiore, o innata; che il genere è indotto da norme coercitive, le quali richiedono che si aderisca a un genere o all'altro (solitamente all'interno di una cornice rigidamente binaria); che la riproduzione del genere è dunque sempre una negoziazione con il potere; che, infine, non vi sarebbe genere al di fuori della riproduzione di quelle norme che, proprio nel corso della loro ripetizione, possono essere disfatte e rifatte in modi inattesi, aprendo cosí la possibilità di ricostruire la realtà del genere lungo nuove direttrici. L'aspirazione politica di quest'analisi, e forse proprio il suo obiettivo normativo, è contribuire a rendere le vite delle minoranze sessuali e di genere piú possibili e piú vivibili, perché i corpi non conformi alle norme di genere [*gender nonconforming*], al pari di quelli fin troppo conformi (e ad alto prezzo), siano in grado di respirare e di muoversi liberamente negli spazi sia pubblici sia privati, cosí come in quelle zone che intersecano e confondono il pubblico e il privato. La teoria della performatività del genere che ho formulato in questi termini, chiaramente, non ha mai prescritto quali performance di genere fossero "giuste", o maggiormente sovversive, e quali invece fossero "sbagliate", o reazionarie, anche nei casi in cui auspicavo che certi tipi di performance di genere facessero breccia nello spazio pubblico, liberi dalla violenza della polizia, dalle molestie, dalla criminalizzazione, dalla patologizzazione. Il punto era quello di allentare la morsa coercitiva delle norme di genere – il che non significa trascendere o abolire tutte le norme – per rendere possibile una vita maggiormente vivibile. Quest'ultimo è un proposito "normativo". E "normativo" non significa "normalizzante"; significa, piuttosto, che tale proposito rappresenta una concezione del mondo come dovrebbe essere. Il mondo come dovrebbe essere, infatti, tutelerebbe la possibilità di sovvertire la norma, e offrirebbe supporto e conferma a quanti si

trovassero a realizzare tali sovversioni.

È forse possibile, ora, tentare di comprendere in che modo la precarietà abbia sempre fatto parte di questo quadro, dato che la performatività del genere è una teoria, cosí come una pratica, che cerca di contrastare le condizioni di invivibilità in cui versano le minoranze di genere e sessuali (e, talvolta, anche le piú ampie maggioranze che "passano" per normative a un prezzo molto alto, in termini psichici e somatici). La nozione di "precarietà" designa quella condizione politicamente indotta per cui determinate persone soffrono piú di altre per la perdita delle reti economiche e sociali di sostegno, diventando differenzialmente esposte all'offesa, alla violenza e alla morte. Come ho già detto altrove, "precarietà" significa "distribuzione differenziale della precarietà"[5]. Le persone esposte in modo differenziale rischiano in percentuali decisamente piú elevate di ammalarsi, di impoverirsi, di patire la fame, di essere soggette a spostamenti indesiderati, di essere vulnerabili alla violenza, senza le adeguate forme di protezione o di risarcimento. La "precarietà", inoltre, caratterizza la condizione politicamente indotta di vulnerabilità ed esposizione massimizzata di persone soggette all'arbitraria violenza di stato, alla violenza domestica o di strada, cosí come ad altre forme di violenza non perpetrate dallo stato, ma rispetto alle quali gli strumenti legali statali non sono in grado di offrire sufficiente protezione o riparazione. Attraverso il concetto di "precarietà" ci si riferisce quindi a fasce di popolazione che versano in condizioni di inedia o quasi, alle quali il cibo non è assicurato tutti i giorni, o arriva accuratamente razionato – come accade, per esempio, quando lo Stato di Israele decide di quanto cibo necessitino i palestinesi residenti nella Striscia di Gaza per sopravvivere –, o ai molti esempi globali in cui anche solo la possibilità di vivere sotto un tetto è temporanea, se non proprio perduta del tutto. Ma la precarietà riguarda anche le *sex workers* transgender, costrette a difendersi dalla violenza di strada o dalle molestie della polizia. E a volte, le stesse persone appartengono contemporaneamente a piú d'una di queste categorie, e sono legate tra loro dalla comune soggezione alla precarietà, che sia improvvisa o protratta nel tempo, anche se non vogliono riconoscere questo vincolo.

Cosí la precarietà, forse in modo ovvio, si collega direttamente alle norme di genere, dato che sappiamo perfettamente che coloro che non vivono il genere in modi pienamente leggibili sono maggiormente suscettibili di molestie, patologizzazione e violenza. Le norme di genere,

d’altra parte, determinano quanto e come possiamo apparire nello spazio pubblico, quanto e come il pubblico e il privato debbano essere distinti, e quanto questa distinzione sia strumentalizzata al servizio della politica sessuale. Nel momento stesso in cui iniziamo a domandarci chi sarà criminalizzato in base alla sua apparizione in pubblico, ci chiediamo anche chi sarà trattato e “prodotto” come un criminale (il che non sempre coincide con l’essere definito criminale da un codice giuridico che discrimina le manifestazioni di alcune norme di genere o di alcune pratiche sessuali); e ci domandiamo, inoltre, chi non sarà protetto dalla legge o dalla polizia, per le strade, sui luoghi di lavoro, a casa – nei codici giuridici o nelle istituzioni religiose. Chi diventerà oggetto di violenza da parte della polizia? Quali denunce saranno rifiutate? E chi continuerà a essere condannato e censurato, pur diventando spesso oggetto di fascinazione o di piacere consumistico? Chi potrà usufruire di cure mediche, secondo la legge? E la sfera intima o le relazioni parentali di chi potranno ambire a un riconoscimento di fronte alla legge, e quelle di chi, al contrario, verranno da essa criminalizzate? E chi, infine, si ritroverà a essere “soggetto titolare di diritti” o “criminale” spostandosi anche solo di quindici miglia? Lo statuto legale di molte forme di relazione (coniugale, parentale) può, infatti, mutare abbastanza radicalmente da una giurisdizione all’altra, a seconda del fatto che i membri della corte siano religiosi o laici, o che l’attrito tra codici in competizione tra loro sia risolto o meno.

La questione del riconoscimento, pertanto, è dirimente. Se diciamo, infatti, che tutti gli esseri umani devono meritare un uguale riconoscimento, stiamo presupponendo che tutti gli esseri umani siano ugualmente riconoscibili. Ma che cosa accade, invece, se il campo di apparizione, strettamente irreggimentato, non ammette il pari accesso di tutti, richiedendo che in certe zone alcuni soggetti non appaiano, o interdicendo legalmente tale apparizione? Come mai quel dato campo è regolato in modo tale da riconoscere come soggetti solo alcuni modi di essere, precludendo l’accesso ad altri? L’obbligo implicito di apparire in un modo piuttosto che in un altro opera come precondizione della stessa apparizione. E ciò significa che incarnare la norma, o le norme, attraverso le quali si diventa riconoscibili costituisce un modo per ratificare e riprodurre certe norme di riconoscimento a dispetto di altre, contribuendo cosí a restringere il campo del riconoscibile.

Si tratta di una questione posta in modo esemplare dai movimenti

animalisti. Per quale motivo vengono riconosciuti solo i soggetti umani, e non anche gli esseri viventi non-umani? E d'altra parte, l'atto attraverso il quale gli esseri umani ottengono riconoscimento non seleziona forse implicitamente solo quegli aspetti dell'umano che possono presumibilmente essere distinti dalla vita animale piú in generale? La presunzione di questa modalità di riconoscimento crolla su se stessa: una tale creatura distintamente umana potrebbe essere riconoscibile se fosse scissa dalla sua esistenza creaturale? A cosa somiglierebbe? Tale questione si ricollega a un'altra, ed è in parte complicata da essa: quali esseri umani contano come umani? Quali esseri umani possono ambire alla riconoscibilità all'interno della sfera dell'apparizione, e quali no? Quali norme razziste, per esempio, sono all'opera nella distinzione tra chi può essere riconosciuto come umano e chi no? Domande, queste, rese ancora piú rilevanti dal fatto che le forme piú radicate di razzismo riposano, storicamente, sulle costruzioni della *blackness* come bestialità. E il fatto stesso che io possa domandarmi quali esseri umani siano riconosciuti come tali e quali no, lascia intendere che esista un altro ambito dell'umano che resta irriconoscibile secondo le norme dominanti, ma che potrebbe essere riconosciuto, invece, all'interno di un campo epistemico aperto a forme di conoscenza controegemonica. Ci troviamo di fronte a un'aperta contraddizione: un gruppo di esseri umani è riconosciuto come umano, mentre un altro gruppo di esseri umani, composto anch'esso di esseri umani, non è riconosciuto come umano. Può capitare che chi scrive tale frase veda, in cuor suo, che entrambi i gruppi sono ugualmente umani, e che al contempo ne individui un altro che non lo è. E magari quell'altro gruppo si conformerebbe a qualche criterio in base al quale si costituisce l'umano, ma evidentemente non è il criterio ritenuto esplicitamente rilevante. In ogni caso, se il secondo gruppo volesse argomentare a favore della propria versione dell'umano, si ritroverebbe in un vicolo cieco, poiché affermare che un dato gruppo è umano, finanche paradigmaticamente umano, significa introdurre un criterio attraverso il quale chiunque sembri umano possa essere giudicato tale. E il criterio stabilito dal secondo gruppo mancherebbe di garantire il tipo di accordo necessario per essere vero. Quel criterio presume, infatti, l'esistenza di un dominio dell'umano non-umano, e da esso dipende per differenziarsi dal paradigma dell'umano che cerca di difendere. Ci troviamo chiaramente di fronte a uno di quei tipi di ragionamento che fa impazzire la gente, e che

sembra giusto. Ma bisogna usare il linguaggio della ragionevolezza nel modo sbagliato, ed esporsi anche al rischio di commettere errori logici al preciso scopo di far emergere le fratture indotte dalle norme di riconoscimento, le quali costantemente stabiliscono differenziazioni tra chi deve essere riconosciuto e chi non deve esserlo. Si tratta di un dilemma curioso, e crudele: se un essere umano non riconosciuto in quanto tale non è umano, allora non dovremmo riferirci a esso come se lo fosse. Possiamo ravvisare, in questo dilemma, una formulazione chiave di esplicito razzismo, che rivela la sua contraddittorietà nel momento stesso in cui s'impone come norma. Cosí come dobbiamo comprendere che le norme di genere sono correlate a fantasie psicosociali che non sono di nostra creazione, allo stesso modo possiamo vedere come le norme che stabiliscono chi è umano sono plasmate da forme di potere che tentano di normalizzare alcune versioni dell'umano a discapito di altre, sia che operino distinzioni tra gli esseri umani, sia che espandano il dominio del non-umano a proprio arbitrio. Chiedersi in che modo tali norme siano istituite e normalizzate è il primo passo da compiere per non dare per scontata nessuna norma, per non rinunciare a porre domande su come tali norme vengano istituite e rese operative, e alle spese di chi. Per coloro che sono neutralizzati o mortificati dalla norma che dovrebbero incarnare, a essere incarnata è innanzitutto la lotta per la riconoscibilità, l'insistenza pubblica a esistere e contare qualcosa. Di conseguenza, solo attraverso un approccio critico verso le norme di riconoscimento è possibile iniziare a smantellare quelle asserzioni di cattiva logica che presiedono al razzismo e all'antropocentrismo. Allo stesso modo, solo una ripetuta apparizione nei luoghi e tempi dell'annientamento rende possibile uno squarcio nella sfera dell'apparizione e un'inedita apertura.

Una teoria critica di questo tipo si trova a essere costantemente assediata da un numero incredibile di dilemmi linguistici: come dobbiamo chiamare coloro che non appaiono e che non possono apparire come "soggetti" all'interno del discorso egemonico? La risposta piú ovvia consiste nel porre un'altra domanda: come si autodefiniscono gli esclusi? Come appaiono, attraverso quali convenzioni, e quale effetto sortisce quest'apparizione sugli ordini discorsivi dominanti che operano attraverso i piú convenzionali schemi logici? Nonostante le lotte di genere non possano funzionare da paradigma per tutte quelle vite che lottano contro la costruzione normativa dell'umano, esse tuttavia potrebbero porsi quale

punto di partenza per una riflessione sul potere, sull'*agency* e sulla resistenza. Se concordiamo sul fatto che esistono norme di genere e sessuali dalle quali dipendono la riconoscibilità e la "leggibilità" di alcuni e non di altri, allora possiamo anche osservare come coloro che sono "illeggibili" si aggreghino per sviluppare forme reciproche di leggibilità; come essi siano esposti a forme differenziali di violenza; e come questa comune esposizione possa diventare la base della loro resistenza.

Per comprendere come alcuni vengano misconosciuti, o restino in una dimensione di irriconoscibilità, può essere necessario comprendere innanzitutto in che modo essi esistano – e persistano – ai margini delle norme prestabilite che regolano ciò che è pensabile, incarnabile, e finanche ciò che significa essere persone. Non vi sono, forse, forme di sessualità per le quali non esiste alcun vocabolario, proprio perché le logiche di potere che governano il modo in cui pensiamo il desiderio, l'orientamento sessuale, gli atti sessuali e i piaceri non consentono loro di essere leggibili? E non è forse in gioco, in questi casi, un'esigenza critica di ripensare il vocabolario vigente, e rivalorizzare i termini svalutati, se non interi ordini discorsivi, proprio per operare un'apertura di quelle norme che limitano non solo ciò che è pensabile, ma la pensabilità stessa delle vite che non si conformano alle norme di genere [*gender nonconforming*]?

La performatività del genere presuppone un campo di apparizione all'interno del quale il genere possa apparire e una cornice di riconoscibilità entro la quale il genere possa mostrarsi; e poiché il campo di apparizione è regolato da norme di riconoscimento che sono esse stesse gerarchiche ed escludenti, la performatività del genere è legata a doppio nodo ai modi differenziali in cui i soggetti diventano riconoscibili. L'atto di riconoscere un genere dipende fondamentalmente dal fatto che esista una modalità di presentazione di quel dato genere, una condizione per la sua apparizione; potremmo definirlo il suo medium, o il suo modo di presentazione. Proprio perché questo è vero, è anche vero che il genere può a volte apparire in modi che attingono alle condizioni prestabilite di apparizione, le rimaneggiano, le infrangono anche, rompendo con tutte le norme esistenti, o derivando altre norme da imprevisti patrimoni culturali. Anche se le norme sembrano determinare rigidamente quali generi possano apparire e quali no, al contempo esse mostrano una certa fallibilità nel controllo dell'intera sfera d'apparizione, operando piú come poliziotti assenteisti che non come falangi di un potere totalitario. Inoltre, se

volessimo pensare con piú precisione il problema del riconoscimento, dovremmo domandarci: esiste un modo per distinguere tra un riconoscimento pieno e un riconoscimento parziale, nonché un modo per distinguere il riconoscimento dal misconoscimento? Si tratta di un quesito dirimente dato che, molto spesso, l'atto di riconoscere un genere presuppone il riconoscimento di una certa conformità corporea alla norma, e le norme sono in un certo senso costituite da ideali mai pienamente vivibili. Riconoscere un genere, pertanto, significa riconoscere la traiettoria di una certa tensione a conformarsi a un ideale regolativo, o se non altro a un ideale la cui piena incorporazione sacrificherebbe indubbiamente altre dimensioni della vita creaturale. Se qualcuno di noi "diviene" un ideale normativo una volta per tutte, possiamo anche dire addio a ogni tensione, a ogni inconsistenza, a ogni complessità, vale a dire che perdiamo alcune dimensioni cruciali del vivere. Un genere ipernormativo ha la forza di mandare alcuni soggetti letteralmente fuori dalla carreggiata. Altre volte, invece, è proprio quell'"iper" a operare di concerto con, e contro, la sua costitutiva fallibilità con deliberazione, tenacia, piacere, quasi con un senso di soddisfazione; proprio quell'"iper" può infatti essere un modo di inventare nuove forme di vite transgender, degne di supporto. Ma altre volte ancora, esiste una maniera per risolvere questa divergenza, cosí che il genere che ciascuno sente di voler esprimere può diventare quello per il quale si viene riconosciuti, ed è questa coincidenza a costituire la precondizione di una vita vivibile. Il genere ideale non dovrebbe essere una prigione, bensí un modo di vita desiderabile, un modo di incarnare un senso della coincidenza che richiede, e merita, riconoscimento.

Infatti, anche se ciò che chiamiamo "piena incorporazione" e "pieno riconoscimento" sono fantasie – fantasie che spesso rischiano di imprigionarci all'interno di ideali che ci deprivano del carattere vivente delle nostre vite –, è forse possibile vivere bene in assenza di ogni fantasia di questo tipo? Una vita vivibile può dipendere dal desiderio di vivere pienamente la propria concezione corporea del genere, sfuggendo a ogni restrizione che non consenta a questa concezione di esprimersi liberamente nel mondo. La radicale deprivazione del riconoscimento minaccia la possibilità stessa di esistere e di persistere[6]. La piena soggettività, infatti, richiede come precondizione la possibilità di trovare riconoscimento tra le norme che lo governano: si tratta di norme che nessuno di noi ha scelto,

ma che arrivano fino a noi e ci avviluppano con il loro potere culturale, un potere che dà vita e struttura. E dunque se le norme di genere e sessuali che pretendono di governarci non ci consentono di trovare la nostra strada, o ci consentono di farlo solo con grande difficoltà, siamo esposti a ciò che significa trovarsi ai margini della riconoscibilità – situazione che può essere, a seconda delle circostanze, terribile o stimolante. Esistere ai margini significa che il senso stesso di vivibilità di una vita – ciò che potremmo definire l'insieme ontologico delle condizioni sociali della persistenza di ciascuno di noi – è radicalmente messo in discussione. Esistere ai margini, tuttavia, significa anche approssimarsi a quella soglia oltre la quale si possono sviluppare i termini che ci consentono di vivere.

In alcuni discorsi liberali, i soggetti sono concepiti come esseri che arrivano davanti alla legge esistente e chiedono riconoscimento entro i suoi termini. Ma, anche a costo di porre una domanda kafkiana, cos'è che rende possibile arrivare davanti alla legge? Sembrerebbe che si debba avere accesso a essa, o che si debba poter entrare e apparire in qualche forma. Preparare un imputato a un processo significa produrre il soggetto la cui richiesta di riconoscimento ha una speranza di essere accolta. Questo spesso vuol dire conformarsi alle norme razziali, o prodursi come "postrazziale". Ma, in un caso o nell'altro, la "legge" è già all'opera prima che l'imputato entri in aula; essa si materializza nella forma della struttura che regola il campo di apparizione, stabilendo chi può essere visto, ascoltato e riconosciuto. Il campo giuridico e il campo politico, pertanto, si sovrappongono. Si pensi, per esempio, alla situazione dei lavoratori clandestini, che vorrebbero un visto di lavoro, o la cittadinanza: la loro lotta per "diventare legali" è considerata un'azione criminale. E anche avvalersi di un avvocato è esso stesso un gesto che può esporli all'arresto o all'espulsione. Pertanto, trovare le giuste "condizioni di apparizione" è una questione piuttosto complicata, poiché non si tratta solo del modo in cui un dato corpo si presenta di fronte alla corte, ma di come si ottiene un posto nella lista d'attesa che *potrebbe* condurre all'apparizione davanti alla corte.

È probabile che la crescita, negli ultimi anni, delle manifestazioni di massa da parte dei clandestini sia correlata alle motivazioni di coloro che dimostrano pubblicamente perché sono stati esclusi dai processi politici ed economici (nonché legata alla specifica collusione tra i governi che privatizzano i servizi pubblici e l'economia neoliberista). L'ingresso di tali fasce di popolazione nella sfera dell'apparizione può coincidere con una

serie di richieste di riconoscimento e di vivibilità; ma può anche essere un modo per rivendicare l’accesso alla sfera pubblica, che si tratti di una trasmissione radiofonica, di un’assemblea in una piazza, di un corteo nelle vie principali dei centri urbani, o di una rivolta nelle periferie metropolitane.

Può sembrare che io qui stia chiedendo il riconoscimento di uno spazio per gli esclusi e un’estensione della nozione di comunità umana. In un certo senso è cosí, ma non è una sintesi esaustiva del mio sforzo riflessivo. Se il proposito normativo di questo libro fosse infatti circoscritto a questa richiesta, non prenderebbe in considerazione il modo in cui l’umano viene prodotto differenzialmente, e a quale costo. E coloro che si fanno carico di tale costo, o che effettivamente “sono” il costo dell’umano – il suo scarto, il suo detrito – sono precisamente coloro che, a volte, scoprono inaspettatamente di essere alleati tra loro nel tentativo di persistere ed esercitare forme di libertà in grado di superare il piú gretto individualismo, senza tuttavia che ciò si riduca a forme compulsive di collettivismo.

L’indagine critica dei modi attraverso i quali la norma dell’umano si costruisce e si consolida richiede che si prenda posizione al di fuori dei suoi termini, non tanto in nome del non-umano o dell’antiumano, quanto in nome di una socialità e di un’interdipendenza non riducibili alle forme umane di vita, e non adeguatamente affrontabili tramite le definizioni tassative di “natura umana” o di “individuo umano”. Parlare di ciò che è vivente nella vita umana, d’altronde, significa già ammettere lo stretto legame tra i modi di vivere umani e quelli non-umani. È la connessione con la vita non-umana a consentirci di definire ciò che chiamiamo vita umana. Detto in termini hegeliani: se l’umano non può essere ciò che è senza l’inumano, allora l’inumano non solo è essenziale all’umano, ma ne è l’essenza stessa. Questa è soltanto una delle ragioni per le quali i razzisti sono cosí irreparabilmente dipendenti dall’odio verso coloro la cui umanità non riescono in nessun modo a negare.

Ciò che voglio dire è che la questione non si risolve invertendo le relazioni, per riunire tutti sotto la bandiera del non-umano o dell’inumano. Né si può accettare lo status dell’escluso come “nuda vita”, priva della capacità di allearsi o di resistere. Piuttosto, potremmo forse cominciare a tenere a mente questo paradosso solo apparente in una nuova concezione di “vita umana”, in cui le due componenti – “vita” e “umano” – non sono mai pienamente coincidenti l’una con l’altra. In altre parole, dovremmo

tenerci ancorati a questo termine anche se, in quanto termine, avrà in alcune occasioni la tendenza a contenere due concetti che si respingono, o che operano in direzioni opposte. Il concetto di “vita umana” non esaurisce l’interezza della vita, né è in grado di nominare tutti i processi vitali da cui essa dipende; né la “vita” può essere una caratteristica definitoria circoscritta all’umano – per cui ciò che chiamiamo “vita umana” inevitabilmente consiste in una negoziazione con questa tensione. Forse l’“umano” è il nome che possiamo attribuire a questa negoziazione che deriva dall’essere creature viventi tra altre creature viventi, immerse in forme di vita che ci eccedono.

La mia ipotesi è che il riconoscimento di certe forme di interdipendenza ci offra la possibilità di trasformare la sfera dell’apparizione. Da un punto di vista etico, dev’esserci un modo di trovare, e anche di creare, un insieme di legami e alleanze che possano connettere l’interdipendenza al principio dell’uguale valore, in un senso che contrasti le forme di potere che distribuiscono in modo differenziale la riconoscibilità, o che perturbi il suo scontato funzionamento. Se siamo disposti a concettualizzare una vita come degna di uguale valore rispetto a un’altra, ed entrambe queste vite come tra loro interdipendenti, ne conseguono inevitabilmente alcune considerazioni etiche. Come ho scritto in *Frames of War*, anche se non vengo uccisa in guerra, qualcosa della mia vita viene comunque ucciso dalla guerra, quando altre vite e altri processi vitali lo sono[7]. Quali considerazioni ne conseguono? Se altre vite, intese quali parti della vita che mi eccede, sono una condizione di ciò che io sono, questo significa innanzitutto che la mia vita non può rivendicare un’esclusiva sulla vita, ma anche che la mia vita non è la vita di chiunque altro, né potrebbe esserlo. Essere viva, in altre parole, significa già essere connessa con ciò che è vivente non solo al di là di me stessa, ma al di là della mia stessa umanità: e nessun sé e nessun essere umano potrebbe vivere senza questa connessione con la rete biologica della vita che eccede il dominio proprio dell’animale umano. La distruzione dell’ambiente e delle infrastrutture di sostegno è la distruzione di ciò che idealmente dovrebbe organizzare e supportare la vita in modi vivibili. L’acqua potabile ne è un chiarissimo esempio. E questa è solo una delle ragioni per cui, quando ci si oppone alla guerra, non lo si fa solo in nome delle vite umane (benché questo sia determinante), ma anche in nome della contaminazione dell’ambiente, e del piú generale attacco al mondo vivente. Il problema non è soltanto che

l'essere umano, che è costitutivamente dipendente, non può sopravvivere in un ambiente inquinato; il problema è anche che l'essere umano che inquina mina le proprie prospettive di vivibilità in un mondo comune, un mondo cioè in cui le "proprie" prospettive sono invariabilmente connesse a quelle di tutti gli altri.

L'essere umano in quanto creatura dotata di *agency* può emergere solo nel contesto di un mondo vivente, un mondo nel quale è la dipendenza dagli altri esseri umani e dai processi vitali a innescare la stessa capacità di agire. Vivere e agire si tengono insieme al punto che le condizioni che rendono possibile vivere costituiscono l'oggetto sia della riflessione, sia dell'azione politica. Infatti, tanto l'interrogativo etico, "come devo vivere?", quanto quello politico, "come dobbiamo vivere insieme?", dipendono da un'organizzazione della vita che renda possibile porsi tali domande in modo significativo. Ciò vuol dire che chiedersi cosa rende vivibile una vita precede la domanda su qual è il tipo di vita che devo condurre; il che significa che ciò che qualcuno chiama il biopolitico condiziona le domande normative che poniamo a proposito della vita.

Credo che questo possa costituire un'importante replica critica a una filosofa politica come Hannah Arendt, la quale, in *Vita activa*, distingue in modo piuttosto enfatico la sfera privata dalla sfera pubblica, ricollegando la prima alla dimensione della dipendenza e dell'inazione, e la seconda a quella dell'indipendenza e dell'azione[8]. Ma come dovremmo pensare questo passaggio dal privato al pubblico? Ci lasciamo davvero la sfera della dipendenza "alle spalle" nel momento in cui appariamo come attori autonomi nelle sfere pubbliche costituite? Se l'azione viene definita come "indipendente", con ciò implicando una differenza sostanziale dalla "dipendenza", allora la nostra autocomprensione in quanto attori si fonda sul disconoscimento di quelle relazioni viventi e interdipendenti dalle quali la nostra vita dipende. Se siamo attori politici impegnati nell'affermazione dell'importanza dell'ecologia, per esempio, o delle politiche abitative, dell'assistenza sanitaria, della distribuzione del cibo a livello globale, del disarmo, mi sembra evidente che l'idea dell'umano e della vita creaturale che supporta la nostra lotta superi la scissione tra l'azione e l'interdipendenza. Solo in quanto creature che riconoscono le condizioni dell'interdipendenza che ci assicurano persistenza e prosperità, possiamo lottare per la realizzazione di altri importanti obiettivi politici, in tempi in cui le condizioni sociali dell'esistenza subiscono attacchi dal fronte

politico ed economico.

Le implicazioni di questo discorso che investono la performatività politica sembrano essere di un certo rilievo. Se la performatività implica l'*agency*, quali sono le condizioni vitali e sociali dell'*agency*? Non possiamo pensare, infatti, che l'*agency* sia solo uno specifico potere del linguaggio, e che l'atto linguistico costituisca a sua volta il modello dell'azione politica. In *Vita activa*, Arendt presuppone che il corpo non giochi alcun ruolo nell'atto linguistico, che è inteso come modalità del pensiero e del giudizio. Inoltre, la sfera pubblica nella quale l'atto linguistico si qualifica come paradigmatico dell'azione politica, sarebbe, secondo Arendt, già da sempre scissa dalla sfera privata, che è l'ambito delle donne, degli schiavi, dei bambini e di coloro che sono troppo vecchi o malati per lavorare. In un certo senso, tutte queste categorie di persone sono associate alla forma corporea dell'esistenza, una forma dell'esistenza caratterizzata dalla "caducità" e in contrasto con le azioni autentiche, tra le quali Arendt annovera la creazione di opere culturali e i discorsi pubblici. In *Vita activa*, l'implicita distinzione tra corpo e mente ha destato per un certo periodo di tempo l'attenzione critica di varie teoriche femministe[9]. In modo significativo, questa concezione del corpo straniero, non qualificato, femminilizzato, che appartiene alla sfera privata, è precisamente la condizione di possibilità del cittadino-maschio-parlante (il quale, presumibilmente, sarà pur nutrito da qualcuno e abiterà pure da qualche parte, e ciò significa che di tale nutrimento e di tale abitazione si prenderà regolarmente cura qualche esclusa/o).

Per essere onesti, in *Sulla rivoluzione* Arendt sottolinea la dimensione corporea dell'atto rivoluzionario. Quando si riferisce ai "poveri che [irrompono] come un torrente nelle strade", Arendt scrive che qualcosa di "irresistibile" li anima, e che questa "irresistibilità, che abbiamo visto cosí intimamente connessa col significato originale della parola 'rivoluzione', [è] connessa con la necessità". Arendt ricollega immediatamente questo "elemento di irresistibilità" alla "necessità che noi attribuiamo ai processi naturali, […] perché noi abbiamo esperienza della necessità nella misura in cui, come organismi, ci sentiamo soggetti a processi necessari e irresistibili". Quando i poveri si riversano nelle strade, la loro azione è dettata dalla necessità, dalla fame e dal bisogno, ed essi cercano "di emanciparsi dalle necessità della vita, […] per mezzo della violenza"[10]. "Il risultato", ci spiega Arendt, è che "la necessità [invade] il campo politico,

l'unico campo in cui gli uomini possano essere veramente liberi"[11]. Pertanto, il movimento politico motivato dalla fame viene inteso come causato dalla necessità e non dalla libertà; allo stesso modo, la forma di liberazione che esso persegue non è una forma di libertà, bensí un tentativo impossibile e violento di essere liberati dalle necessità della vita. Sembrerebbe, dunque, che i movimenti sociali dei poveri non cerchino di sollevare i poveri dalla povertà, ma dalla necessità, mentre, come Arendt scrive chiaramente, "la violenza che si compie fra uomini emancipati dalla necessità è […] diversa, e meno terrificante"[12]. Nella sua visione, infine, "nulla, diremmo noi oggi, potrebbe essere piú obsoleto che tentare di liberare l'umanità dalla povertà con mezzi politici: nulla potrebbe essere piú vano e piú dannoso"[13]. In sostanza, non solo assistiamo a una distinzione tra "liberazione" e "libertà" – la quale chiaramente implica che i movimenti di liberazione non agiscano ispirati da un "vero" senso di libertà –, ma anche a un categorico tentativo di distinguere l'ambito politico da quello economico. Sembrerebbe che, per Arendt, coloro che agiscono per necessità agiscano a partire dal corpo, ma la necessità non è mai una forma di libertà (dal momento che necessità e libertà sono contrapposte), e la libertà può essere perseguita solo da coloro che non hanno fame. Ma che ne è della possibilità che, invece, si possa avere fame, si possa essere arrabbiati, ma si possa anche essere liberi e in grado di ragionare, e che ne è, soprattutto, della possibilità che un movimento politico che si propone di superare la distribuzione ineguale del cibo sia un vero e proprio movimento politico? Se lasciamo il corpo al livello della mera necessità, significa che nessuna concezione della libertà può mai essere incarnata.

Secondo l'eccellente analisi di Linda Zerilli, il riferimento di Arendt al corpo inteso come sfera di mera necessità intende sottolineare i modelli ritmici della caducità, il fatto, cioè, che gli artefatti umani vengano al mondo e muoiano. La mortalità proietta quindi la sua ombra sul fare (*poiesis*) e sull'agire umano (*praxis*)[14]. Ciò che potremmo comprendere come implacabile e iterativa mortalità del corpo non può essere modificato o emendato dall'azione umana. Non c'è nessun modo di prendere le distanze dall'esistenza corporea intesa come "necessità", senza che questo implichi la perdita della libertà. Ciò significa, dunque, che la libertà richiede di essere riconciliata con la necessità. Questa formulazione ha

senso solo se l'"atto corporeo" viene identificato con la "necessità"; ma se anche la libertà è incarnata, allora questa formulazione richiede un'estensione. Cercare una forma di azione umana capace di superare la morte è impossibile e pericoloso, in quanto ci allontana dal senso di precarietà costitutiva dell'esistenza [*precariousness*]. In questa prospettiva, il corpo impone un principio di umiltà e un limite necessario a ogni azione umana.

In ogni caso, se ci accostassimo a tale questione dal punto di vista dell'ineguale distribuzione demografica della precarietà [*precarity*], dovremmo domandarci: quali vite vengono spezzate con piú facilità? Quali vite sono immerse piú di altre nella caducità e nella possibilità di finire precocemente? Come è gestita l'esposizione differenziale a tale possibilità? Ciò che voglio dire, in altre parole, è che quando ci interroghiamo sulla caducità e sulla morte ci troviamo già nel politico. Questo non significa che in un mondo piú giusto non morirebbe nessuno! Nient'affatto. Significa solo che un impegno di uguaglianza e di giustizia dovrebbe includere il fatto di affrontare a ogni livello istituzionale l'esposizione differenziale alla morte e alla mortalità che attualmente caratterizza le vite delle persone subordinate e precarie, spesso a causa del razzismo o di altre forme di deliberato abbandono. La definizione di "razzismo" elaborata da Ruth Gilmore illustra questo processo in modo molto chiaro: "Il razzismo […] consiste nella produzione extralegale, o sancita dallo stato, e nello sfruttamento, di una vulnerabilità alla morte precoce differenziata per gruppi"[15].

Nonostante i suoi evidenti limiti, la riflessione di Hannah Arendt ci consente tuttavia di comprendere come gli assembramenti o i raduni operino per determinare, o rideterminare, degli spazi di apparizione – com'è il caso delle manifestazioni di Black Lives Matter. Per quanto non sia accettabile l'idea secondo cui la mortalità del corpo costituisce una condizione meramente prepolitica della vita, è comunque possibile trovare nei testi di Arendt alcuni spunti importanti per la comprensione del carattere corporeo dell'azione umana plurale. Uno dei miei propositi consiste proprio nel ripensare le distinzioni arendtiane al fine di mostrare che il corpo, o meglio, gli atti corporei concertati – il radunarsi, la gestualità, lo stare in piedi, tutto ciò che concorre alla costituzione dell'assemblea e che non può essere facilmente assimilato al linguaggio verbale – possono assurgere a principi di libertà e di uguaglianza.

Benché io stessa abbia criticato alcune dimensioni della politica del corpo presenti nell'opera di Arendt[16], vorrei concentrare l'attenzione sul saggio "Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani", nel quale l'autrice si focalizza sulla questione dei diritti di coloro che non hanno diritti[17]. La tesi di Arendt secondo cui anche gli apolidi hanno "il diritto di avere diritti" è già in sé un esercizio performativo, come hanno abilmente sostenuto Bonnie Honig e altri; Arendt stabilisce attraverso la sua rivendicazione in prima persona il diritto di avere diritti, e non c'è altro spazio per tale rivendicazione al di là della rivendicazione stessa. E nonostante, a volte, la rivendicazione venga intesa come atto puramente linguistico, è anche chiaro che ogni rivendicazione viene effettuata attraverso un movimento del corpo, un'aggregazione, un'azione, un gesto di resistenza. Nel 2006, per esempio, alcuni lavoratori messicani privi di documenti rivendicarono i propri diritti intonando, in pubblico, l'inno nazionale statunitense in spagnolo; quei lavoratori rivendicarono non solo dei diritti, ma anche il diritto di rivendicarli in quel modo. E coloro che si sono opposti all'espulsione dei rom dal territorio francese si sono espressi non solo a nome dei rom, ma anche contro un potere statale arbitrario e violento, e contro la sua volontà di condannare all'apolidia un segmento di popolazione. In modo analogo, potremmo dire che il fatto che lo stato francese abbia autorizzato la polizia ad arrestare ed espellere le donne col velo, è un altro esempio di azione discriminatoria che prende di mira una minoranza negandole in modo chiaro il diritto di apparire in pubblico come desidera. Tra l'altro, le femministe francesi che si autodefiniscono "universaliste" hanno appoggiato una legge volta a conferire alla polizia pieni poteri per l'arresto, la detenzione, la prescrizione di multe e l'espulsione di donne che indossano il velo per le strade di Francia. Che tipo di politica è quella che assegna alla polizia la facoltà di monitorare e restringere l'accesso alla sfera pubblica delle donne appartenenti a minoranze religiose? Per quale motivo le stesse femministe universaliste che, apertamente, affermano il diritto delle persone transgender di apparire liberamente in pubblico, senza essere vessate dalla polizia, allo stesso tempo supportano le detenzioni delle donne musulmane che indossano abiti religiosi in pubblico? Coloro che hanno appoggiato tali interdizioni hanno sostenuto di averlo fatto in nome del femminismo universalista, affermando che il velo oltraggia lo spirito di questa tradizione politica[18]. Ma che tipo di universalismo è quello che, pur essendo radicato in una

peculiare tradizione di laicità, non è in grado di riconoscere il diritto delle minoranze religiose di vestirsi come vogliono? Anche se decidessimo di restare all'interno del quadro concettuale, di per sé problematico, dell'universalismo, sarebbe davvero difficile avanzare un criterio coerente e non contraddittorio in base al quale le persone transgender devono essere protette dalla violenza della polizia e riconosciute nel loro diritto di apparire in pubblico, mentre le donne musulmane – e non quelle cristiane o ebree che invece possono indossare indumenti o simboli religiosi – devono essere deprivate del proprio diritto di apparire in pubblico in modi che indicano affiliazione e appartenenza religiosa. Se possono ambire all'universalizzazione solo i diritti di coloro che aderiscono alle norme della laicità, o di coloro che appartengono a religioni considerate degne di protezione da parte della legge, evidentemente il concetto di "universale" ha perso qualche pezzo del suo significato per strada, o, peggio, è diventato uno strumento di discriminazione, razzismo ed esclusione. Se il diritto di apparizione dev'essere "universale", mi sembra difficile che possa resistere a lungo dinanzi a una tale, ovvia e insopportabile contraddizione.

Ciò che a volte definiamo "diritto" di apparizione è tacitamente sostenuto da schemi regolativi che qualificano solo determinati soggetti come degni di esercitare questo diritto. Quindi non conta affatto quanto "universale" tale diritto possa essere ufficialmente dichiarato: il suo universalismo è in realtà particolarizzato da forme differenziali di potere che stabiliscono chi può apparire e chi no. Per coloro che sono considerati "inammissibili" nella sfera dell'apparizione diventa fondamentale allearsi e la lotta deve prevedere un'istanza plurale e performativa di ammissibilità là dove essa non esiste. Questo tipo di azione performativa plurale non deve limitarsi a ottenere un posto per coloro che non ce l'hanno, o che ce l'hanno precario, all'interno di una preesistente sfera di apparizione. Tale azione, al contrario, deve produrre una frattura all'interno di quella sfera, mostrando le contraddizioni che animano e al contempo cancellano le sue pretese di universalità. Non può esserci alcun ingresso nella sfera dell'apparizione senza una critica delle forme differenziali di potere che la costituiscono, né in assenza di un'alleanza critica tra gli esclusi, gli inammissibili – i precari –, un'alleanza che stabilisca nuove forme di apparizione in grado di superare quelle differenze. E il fatto che ogni forma di apparizione sia resa possibile da un "fuori" costitutivo non rende

affatto inutile continuare a lottare. Al contrario, è l'unica ragione per cui continuare a farlo.

Alcune azioni quotidiane, a volte, diventano particolarmente significative per comprendere il significato politico della performatività, nella sua lotta che parte da condizioni di precarietà ed è volta a contrastarle. Come sappiamo, non tutti possono dare per scontato il diritto di passeggiare per strada, o di entrare in un bar, senza subire molestie. Passeggiare per strada da sole, senza subire vessazioni da parte della polizia, significa anche passeggiare senza essere necessariamente accompagnate da qualcuno, con tutte le forme di protezione informale che ciò comporta. Quando una persona transgender cammina per strada ad Ankara o entra in un McDonald's di Baltimora[19], la questione è se quel diritto sia esercitabile dal singolo individuo. Se si tratta di qualcuno dotato di straordinarie capacità di autodifesa, forse lo è; se lo spazio culturale entro il quale si muove lo accetta, lo è sicuramente. Ma quando diventa possibile passeggiare senza protezione e sentirsi sicure, ciò accade perché molte altre persone supportano quel diritto, anche se è esercitato individualmente. Se posso esercitare questo diritto e se esso mi viene riconosciuto, in altre parole, è perché ci sono molti altri che lo stanno esercitando a loro volta, anche se non in questo stesso momento. Ogni "io" prevede un "noi", tutte le volte in cui si entra o si esce dalla porta di casa, o ci si trova in uno spazio privo di protezione, o esposti in mezzo alla strada. Potremmo dire che c'è un gruppo, se non proprio un'alleanza, che passeggia là fuori, visibile o meno. Chiaramente è il singolo individuo a passeggiare e ad assumersi i rischi che ciò, alle volte, comporta; ma nella sua andatura e nel suo passo, nel suo singolare muoversi nel mondo, c'è anche la categoria sociale cui appartiene. E ciò significa che se viene attaccato, quell'attacco colpisce tanto l'individuo quanto la categoria sociale. Potremmo forse definire ancora una volta "performativi" sia questo esercizio del genere, sia la sua incarnata rivendicazione politica di uguaglianza, protezione dalla violenza e capacità di muoversi con tutta la propria categoria sociale nello spazio pubblico. Camminare equivale a dire che c'è uno spazio pubblico in cui le persone transgender o le persone vestite in un modo piuttosto che in un altro sono libere di farlo senza paura di subire forme di violenza, a prescindere dal loro genere o dalla loro religione.

Partecipare ai processi politici, prendere parte a un’azione concertata e collettiva, richiede non solo una rivendicazione individuale di uguaglianza (uguali diritti, uguale trattamento), ma anche di agire e di battersi in base a un’idea di uguaglianza, come attori di pari rilievo accanto ad altri. In questo modo, le collettività che si radunano per le strade mettono in atto un’idea di uguaglianza, di libertà e di giustizia diversa da quella cui si oppongono. Questo “io” è allo stesso tempo un “noi”, senza che ciò significhi un’impossibile totalità. Essere attori politici è una funzione, un modo di agire in un’ottica di uguaglianza con altri umani – e questa è un’importante idea arendtiana che resta centrale per le lotte democratiche contemporanee. L’uguaglianza è una condizione e una qualità dell’azione politica, nel momento stesso in cui ne costituisce l’obiettivo. L’esercizio della libertà non è qualcosa che si origina in te o in me: la libertà è qualcosa che nasce tra noi, dal legame cui diamo vita nel momento in cui esercitiamo insieme la nostra libertà, un legame senza il quale non ci sarebbe nessuna libertà.

Nel 2010 ad Ankara, la capitale della Turchia, ho partecipato a una conferenza internazionale contro l’omofobia e la transfobia. Era particolarmente importante il fatto che fosse ospitata ad Ankara, dove spesso le persone transgender vengono multate per la loro apparizione in pubblico, o subiscono pestaggi, talvolta da parte delle stesse forze dell’ordine, e dove gli omicidi di donne transgender, in particolare, sono saliti negli ultimi anni a circa uno al mese. Se faccio questo esempio non è per dire che la Turchia è “retrograda” – cosa che l’ambasciatore della Danimarca tentò prontamente di suggerirmi, e che respinsi con pari velocità. Vi posso assicurare, infatti, che omicidi ugualmente brutali si consumano a Los Angeles o a Detroit, in Wyoming e in Louisiana, e che le molestie e i pestaggi non sono affatto una rarità a Baltimora, come sappiamo, o alla Penn Station di New York. Se faccio questo esempio, piuttosto, è per dire che, a proposito delle alleanze, in quell’occasione mi sembrò esemplare il fatto che molte organizzazioni femministe cooperassero con le minoranze *queer*, gay/lesbiche e transgender non solo contro la violenza della polizia, ma anche contro il militarismo, il nazionalismo e le forme di mascolinità che li supportano. Al termine della conferenza, le femministe sfilarono per le strade insieme alle *drag queens*, i *genderqueers* con gli attivisti per i diritti umani, le lesbiche *femmes* [*lipstick*] con i loro amici bisessuali ed eterosessuali; presero parte al

corteo anche laici e musulmani. Cantavano: “We will not be soldiers, and we will not kill”[20]. L’opposizione alla violenza della polizia contro le persone trans fu dunque un’occasione per opporsi alla violenza esercitata dai poteri militari e all’escalation nazionalista del militarismo, per contestare l’aggressione militare nei riguardi dei curdi e il rifiuto di riconoscere le loro rivendicazioni politiche, cosí come per ricordare il genocidio degli armeni e respingere altre forme di disconoscimento da parte dello stato, che producono varie forme di violenza.

In Turchia, quindi, le femministe sono scese in strada insieme alle attiviste e agli attivisti trans, ma in molti altri contesti continuano a esserci delle resistenze riguardo a questo tipo di alleanze. In Francia, per esempio, alcune femministe che si considerano di sinistra, addirittura materialiste, sostengono che la transessualità sia una forma di patologia. Chiaramente, c’è una distinzione tra la criminalizzazione delle persone *queer* o trans nel momento in cui appaiono in pubblico, e la patologizzazione in quanto malate. La prima è una posizione morale, solitamente fondata su una concezione malintesa della pubblica moralità. La criminalizzazione di un gruppo sociale non solo priva quel gruppo di un’adeguata protezione contro la violenza della polizia e la violenza pubblica in generale, ma mira anche a scoraggiare l’azione dei movimenti politici che lottano per la decriminalizzazione e per la liberazione. Quando da questa posizione ci si sposta verso il modello della “malattia” – o della “psicosi” – si tenta invece di usare una spiegazione pseudoscientifica per screditare certi modi incarnati di esistenza che non nuocciono a nessuno. Anche il modello della patologizzazione è volto a indebolire i movimenti politici di liberazione, dal momento che il ricorso alla spiegazione pseudoscientifica sottintende che le minoranze di genere e sessuali avrebbero piú bisogno di “cure” che di diritti. Detto questo, dovremmo essere cauti nei confronti di forme di riconoscimento giuridico delle persone trans come quelle attuate dal governo spagnolo, che si accompagnano all’adozione di standard di salute mentale che patologizzano proprio il gruppo che mirano a tutelare attraverso i diritti. E negli Stati Uniti, come negli altri paesi in cui domina il *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali* (il *DSM-5*), dovremmo allo stesso modo diffidare di quelle forme codificate di “transizione” che richiedono che le persone trans dimostrino una patologia per poter godere di un sussidio economico per la transizione e del riconoscimento giuridico in quanto trans o altro.

Se le persone trans devono a volte passare attraverso la “patologizzazione” per realizzare il carattere non-patologico del proprio desiderio e stabilire una forma di vita vivibile e incarnata, la conseguenza, in quei casi, è che vivere attraverso la patologizzazione costituisce il prezzo da pagare per la liberazione. Ma che tipo di liberazione può mai essere, e in che modo si potrebbe evitare di pagare un prezzo simile? Gli strumenti che usiamo si rafforzano man mano che li usiamo e che otteniamo con essi i risultati desiderati, questo è chiaro. Ma i risultati desiderati non sempre coincidono con i piú ampi effetti politici e sociali. È dunque importante riflettere con attenzione sul tipo di rivendicazione fatta dalle persone trans, che è connessa con il diritto di apparire in pubblico e di esercitare la libertà, ed è implicitamente legata a ogni altra lotta per poter comparire in strada senza il rischio di subire violenze. La libertà di apparire è centrale in ogni lotta democratica; ed essa sottintende che la critica delle forme politiche di apparizione, incluse le costrizioni e le mediazioni attraverso cui una simile libertà si dà, è cruciale per comprendere ciò che la libertà può essere, e quali tipi di intervento richieda.

Tutto questo, chiaramente, lascia ancora irrisolta la questione di cosa significhi apparire, e se un simile diritto non rischi di privilegiare l’idea della presenza corporea, o ciò che potremmo definire “metafisica della presenza”. I media non selezionano forse accuratamente quello che può apparire e chi può apparire? E che dire di coloro che preferiscono non apparire, ma che si impegnano ugualmente in forme alternative di attivismo? Talvolta, e questo è un aspetto cruciale, un’azione politica è tanto piú efficace quanto piú proviene dall’ombra o dai margini – l’associazione Palestinian Queers for Boycott, Divestment and Sanctions, per esempio, ha contestato l’idea che l’attivismo *queer* richieda una piena e pubblica esposizione[21]. Senza dubbio, ogni attivista ha bisogno di riflettere su quanta e quale esposizione sia necessaria al perseguimento dei propri obiettivi politici. Si tratta di un modo di negoziare, potremmo dire, tra il bisogno di protezione e l’assunzione di un rischio pubblico. A volte, l’esposizione può essere un insieme di parole; altre volte, i corpi esposti in mezzo alla strada non hanno bisogno di parlare per esprimere le proprie istanze.

Nessuno dovrebbe essere criminalizzato per il modo in cui presenta il proprio genere; nessuno dovrebbe avvertire la minaccia di una vita

precaria per il modo in cui performa il genere. Rivendicare il fatto che ogni persona, quando appare in pubblico, dovrebbe essere protetta dalle molestie, dalle intimidazioni e dalla criminalizzazione, qualunque sia il suo genere, non prescrive nulla sul se e sul come si debba apparire. È infatti importante evitare di imporre le norme “statunitensi” di ipervisibilità a coloro che seguono altre modalità nella creazione di comunità politiche e nella lotta per la libertà. Il mio proposito, semmai, consiste nell’evidenziare l’ingiustizia derivante dalla criminalizzazione del modo in cui si presenta il genere. Un codice che giustifica la criminalizzazione sulla base della presentazione o dell’apparizione del genere è esso stesso criminale, e illegittimo. E se le minoranze di genere e sessuali vengono criminalizzate o patologizzate per il modo in cui appaiono, per come reclamano lo spazio pubblico, per il linguaggio attraverso il quale pervengono alla comprensione di sé, per i mezzi con cui esprimono il proprio amore o il proprio desiderio, per coloro con i quali si alleano, o stabiliscono forme di vicinanza, o hanno rapporti sessuali, o per il modo in cui esercitano la propria libertà corporea, allora gli atti di criminalizzazione sono in se stessi violenti; e, in questo senso, anche ingiusti e criminali. Sorvegliare il genere è un atto criminale, un atto attraverso il quale la polizia stessa diventa criminale, e coloro che sono esposti alla violenza sono, di conseguenza, totalmente privi di protezione. Non prevenire la violenza contro le minoranze, da parte della polizia di stato, è in sé un atto di criminale negligenza; è la stessa polizia a commettere un crimine, dal momento in cui abbandona le minoranze per strada, consegnate alla loro precarietà.

Quando esercitiamo il diritto di essere il genere che siamo o di condurre pratiche sessuali che non ledono nessuno, stiamo senza dubbio esercitando una certa forma di libertà. E anche qualora si pensasse che la sessualità o il genere non siano scelti, che siano determinati dalla natura, o da un’altra autorità esterna, la situazione non cambierebbe: la rivendicazione del diritto alla sessualità in opposizione a un insieme di leggi o di codici che la considerano criminale o vergognosa, è in sé un atto performativo. Si tratta di un modo di nominare l’esercizio del diritto proprio quando non c’è alcuna legge a tutelarlo. Può certo esistere una comunità locale, o un determinato numero di precedenti a livello internazionale, ma tutto ciò non sempre è in grado di proteggere la singola e specifica rivendicazione, come sappiamo. E dunque, la cosa che secondo me è piú importante è che

ciascuno possa sempre rivendicare la propria posizione pubblicamente, che possa camminare per le strade, che possa trovare un lavoro e una casa senza subire discriminazioni, che possa essere protetto dalla violenza e dalla tortura della polizia.

Tanto nei casi in cui si scelga di "essere" chi si è, quanto nei casi in cui invece l'"essere" sia concepito come qualcosa che non può essere scelto, la libertà è parte del progetto sociale. Non si decide come e quando agire il genere. L'attuazione del genere inizia prima di qualunque azione dell'"io": essa è parte dell'ontologia del genere, ed è dunque molto importante comprendere come, quando e con quali conseguenze tale attuazione abbia luogo, perché tutto ciò può sortire effetti di cambiamento sul genere che si "è". Non è possibile separare i generi che siamo e le sessualità nelle quali ci troviamo coinvolti dal diritto che ciascuno di noi ha di asserire tali realtà in pubblico, liberamente, protetti dalla violenza. Ciò che voglio dire è che la sessualità non precede il diritto; è semmai l'esercizio della sessualità a costituire in sé l'esercizio del diritto di esercitarla. Si tratta di un momento sociale nel bel mezzo delle nostre vite intime, un momento in cui rivendichiamo uguaglianza; non sono solo il genere e la sessualità a essere performativi, ma anche le loro articolazioni politiche e le rivendicazioni portate avanti in loro nome.

Possiamo ora tornare alla domanda piú generale: cosa significa rivendicare diritti quando non se ne ha nessuno? Significa rivendicare il potere che ci viene negato, per mettere in evidenza la negazione e combatterla. Come accade, per esempio, nei movimenti di occupanti abusivi a Buenos Aires, in cui coloro che non hanno piú una casa si trasferiscono a vivere all'interno di edifici disabitati rivendicando poi il diritto di residenza[22]: a volte non si tratta di un potere che precede l'atto; la questione, a volte, sta tutta nell'agire, perché in quell'agire risiede il potere che si rivendica. Questa è la performatività per come io la concepisco, ed è un modo di agire determinato dalla precarietà e volto ad abbatterla.

La precarietà è ciò che accomuna donne, *queers*, transgender, poveri, disabili, apolidi, nonché le minoranze religiose o razziali: si tratta di una condizione sociale ed economica, non di un'identità (la precarietà, infatti, attraversa tutte queste categorie ed è in grado di produrre potenziali alleanze tra persone che non sanno di condividere una comune appartenenza). Credo che ne abbiamo avuto testimonianza durante le manifestazioni di Occupy Wall Street – nelle quali nessuno chiedeva una

carta d’identità, all’ingresso, a chi voleva partecipare. Se appari in quanto corpo sulla strada, anche tu contribuisci a far emergere la rivendicazione di quell’insieme plurale di corpi che si radunano e permangono lí. Tutto ciò, chiaramente, può accadere solo se puoi apparire, se le strade sono accessibili, se non sei confinato. Torneremo su questo punto nel quinto capitolo, quando prenderemo in considerazione la “libertà di riunione”.

La correlazione tra la performatività e la precarietà può essere riassunta da queste domande essenziali: in che modo chi non ha voce parla e rivendica le proprie istanze? Quale tipo di frattura crea, questa rivendicazione, nel campo del potere? Come possono i senza voce articolare le proprie rivendicazioni per persistere? Non si tratta solo del fatto che abbiamo bisogno innanzitutto di essere vivi per poter agire; si tratta, piuttosto, del fatto che dobbiamo agire, e agire politicamente, per garantirci le condizioni della nostra esistenza. A volte, le norme di riconoscimento ci vincolano in modi che compromettono la nostra capacità di vivere. Cosa accade, infatti, se il genere che stabilisce le norme che ci permettono di essere riconoscibili al contempo ci fa violenza, compromettendo la nostra stessa sopravvivenza? Accade che le medesime categorie che ci promettono una vita, in realtà ce la tolgono. Il punto, tuttavia, non consiste nell’accettare questo doppio vincolo, bensí nel cercare modi di esistenza in cui gli atti performativi combattano contro la precarietà, una lotta che tenti di aprire un futuro nel quale poter esperire nuovi modi sociali di esistenza, talvolta ai margini critici della riconoscibilità, talvolta sotto i riflettori dei media *mainstream* – e in entrambi questi casi, o forse nello spettro tra loro, è all’opera un agire di concerto anche in assenza di un soggetto collettivo prestabilito. Il “noi”, infatti, è messo in atto dall’alleanza dei corpi – plurali, persistenti, agenti, che rivendicano quella sfera pubblica dalla quale sono stati abbandonati.

Probabilmente ci sono modi di esercitare la violenza sui quali abbiamo bisogno di riflettere, al fine di comprendere in che modo operino le funzioni di polizia. Dopotutto, coloro che insistono sul fatto che il genere debba apparire in un unico modo anziché in altri – o abbigliato in determinati modi anziché in altri –, coloro che tentano di criminalizzare o di patologizzare chi vive il genere e la sessualità in modi non normativi, agiscono essi stessi come fossero gendarmi della sfera dell’apparizione, anche nei casi in cui formalmente non lavorano al servizio di nessuna forza

di polizia. Come sappiamo, a volte è la stessa polizia di stato a esercitare violenza nei riguardi delle minoranze di genere e sessuali; altre volte, è sempre la polizia a tralasciare di investigare e perseguire chi uccide le donne transgender, o a non prevenire la violenza nei confronti delle persone trans.

In termini arendtiani, potremmo dire che la preclusione della sfera dell'apparizione, ossia la preclusione dell'appartenenza alla pluralità che dà vita a questa stessa sfera, coincide con la deprivazione del diritto di avere diritti. L'azione plurale e pubblica rappresenta l'esercizio del diritto allo spazio e all'appartenenza, e tale esercizio è il mezzo attraverso cui lo spazio di apparizione è presupposto e realizzato.

Tornando alla nozione di genere dalla quale sono partita, vorrei riferirmi a Hannah Arendt e chiarire i motivi per i quali, in parte, dissento dal suo pensiero. Nel dire che il genere è un esercizio di libertà non intendo dire che tutto ciò che concorre alla sua definizione è liberamente scelto. Piuttosto, sto dicendo che dovrebbe essere possibile esercitare liberamente anche quelle dimensioni del genere che piú di altre appaiono "condizionate" – in modo costitutivo o acquisito. Dicendo questo, prendo una certa distanza dalle formulazioni arendtiane. A questo esercizio di libertà, infatti, deve essere accordato, da parte della legge, lo stesso identico trattamento riservato agli altri esercizi di libertà. Politicamente, ciò significa che dobbiamo ampliare la nostra concezione dell'uguaglianza per includere queste forme di libertà incarnata. E dunque, cosa intendiamo quando diciamo che la sessualità o il genere è un esercizio di libertà? Lo ripeto: non intendo dire che il genere o la sessualità venga liberamente scelto. Siamo formati dal linguaggio e dalla cultura, dalla storia, dalle lotte sociali alle quali prendiamo parte, da forze psicologiche e storiche – nella loro interazione; dopotutto, le stesse situazioni biologiche hanno una propria storia e una propria efficacia. Noi possiamo anche avere la percezione che ciò che desideriamo, e il modo in cui desideriamo, siano elementi statici, indelebili, o irreversibili, di ciò che siamo. Ma sia che concepiamo il nostro genere e la nostra sessualità come scelti, sia che li intendiamo come dati, noi abbiamo il diritto di rivendicarli. E rivendicarli può fare la differenza. Quando esercitiamo il diritto di apparire come il genere che già siamo – anche se percepiamo di non avere altra scelta – stiamo esercitando un certo tipo di libertà, ma stiamo facendo pure qualcos'altro.

Quando si esercita liberamente il diritto di essere chi si è già, quando si fa ricorso a una categoria sociale al fine di descrivere quel modo di essere, di fatto si sta rendendo la libertà parte di quella categoria sociale, operando, discorsivamente, un mutamento sul piano ontologico. Non è possibile separare i generi che rivendichiamo di essere e le sessualità che esercitiamo dal diritto che ciascuno ha di affermare tali realtà in pubblico o in privato – o nelle molte soglie che intercorrono tra di loro – liberamente, ossia liberi dalla minaccia di violenza. Quando, molti anni fa, dissi che il genere era performativo, intendevo dire che esso consiste in un certo tipo di attuazione; il che significa che il genere non è qualcosa che si è e che poi si decide come e quando attuare[23]. L'attuazione, in altre parole, è parte della stessa ontologia del genere, o meglio, costituisce un modo di ripensare quest'ontologia, e dunque diventa molto importante capire come, quando e con quali conseguenze abbia luogo questa messa in atto, perché tutto ciò ha anche il potere di cambiare il genere che si "è".

Possiamo cogliere il significato di questo cambiamento, per esempio, se volgiamo lo sguardo agli atti fondamentali attraverso i quali il genere inizialmente assegnato viene rifiutato o rivisto. Il linguaggio produce uno specifico effetto performativo sul corpo nel momento in cui ci designa come appartenenti a questo o a quel genere – come succede quando ci definisce, sin dall'inizio, mentre il linguaggio è ancora nascente, come appartenenti a una determinata razza, a una determinata nazionalità o ad altre categorie, per esempio quella dei "disabili" o dei "poveri". Per avere un'idea di come questo discorso tocchi ciascuno di noi è sufficiente anche solo pensare al proprio nome, un nome che nessuno ha scelto, un nome avvolto e penetrato da discorsi che agiscono in modi che non si possono conoscere, quando cominciano ad agire su di noi. Qualcosa che può farci domandare, come già accade: "Sono io, quel nome?"[24] E talvolta continuiamo a domandarcelo finché non decidiamo di essere quel nome o di non esserlo, o finché non proviamo a cercare un nome migliore per la vita che desideriamo vivere, o finché non ci sforziamo di vivere negli interstizi di tutti i nomi possibili.

Come possiamo pensare la forza e l'effetto dei nomi con i quali veniamo chiamati prima di emergere nella sfera del linguaggio in quanto esseri parlanti, prima di proferire atti linguistici in modo autonomo? Se il discorso non agisse su di noi prima della nostra capacità di parlare, come potremmo mai essere in grado di farlo? E forse non è semplicemente una

questione di sequenzialità: il discorso non continua forse ad agire su di noi nel momento stesso in cui parliamo, al punto tale che, anche se pensiamo di agire attraverso il discorso, in realtà ne siamo contemporaneamente agiti?

Molti anni fa, Eve Kosofsky Sedgwick sottolineò come gli atti linguistici possano deviare dai loro obiettivi, producendo spesso conseguenze del tutto preterintenzionali, e sovente abbastanza precise[25]. Per esempio, l'atto di stipulare una promessa di matrimonio può dare adito a una sfera di vita sessuale distinta dal matrimonio, spesso nascosta. Cosí, nonostante il matrimonio abbia la funzione di organizzare la sessualità in termini monogamici e coniugali, esso può anche dar vita a una sfera della sessualità non esposta al pubblico scrutinio e riconoscimento. Sedgwick ha evidenziato a piú riprese come un atto linguistico (del tipo "vi dichiaro marito e moglie") possa virare dai suoi obiettivi apparenti, e come tale "deviazione" sia una parte fondamentale del senso della parola *queer*, intesa meno come un'identità e piú come un movimento del pensiero, del linguaggio e dell'azione che procede in direzioni contrarie rispetto a quelle esplicitamente riconosciute. Se il riconoscimento sembra essere la precondizione di una vita vivibile, esso al contempo può lavorare al servizio del controllo, della sorveglianza e della normalizzazione da cui il *queer* può ritenere necessario fuggire, proprio per raggiungere una condizione di vivibilità al di fuori di questi termini.

Nei miei primi scritti, ero interessata al modo in cui diversi discorsi sul genere sembravano creare e mettere in circolazione determinati ideali di genere, producendo essi stessi quegli ideali, e facendoli però passare per essenze naturali o per verità innate, espresse successivamente da quegli stessi ideali. Cosí, l'effetto di un discorso – in questo caso, un insieme di ideali di genere – veniva largamente frainteso come causa interna del desiderio e del comportamento, un nucleo di verità espresso da gesti e azioni. Questa causa interna o questo nucleo di verità non solo si sostituivano alla norma sociale, ma di fatto mascheravano e facilitavano il suo operare. La mia definizione della "performatività del genere" diede adito a due interpretazioni contrastanti: per la prima, ciascuno si sceglie il proprio genere; per la seconda, siamo tutti completamente determinati dalle norme di genere. Questi due riscontri apertamente divergenti lasciano intendere che qualcosa non era stato abbastanza ben spiegato e compreso, riguardo alla dimensione duale di ogni tipo di performatività. Infatti, se il

linguaggio agisce su di noi prima che noi agiamo, e se esso continua ad agire in ogni istante in cui agiamo, ciò significa che dobbiamo intendere la performatività del genere innanzitutto come “assegnazione di genere” – ossia, quelle modalità attraverso le quali veniamo chiamati con un nome, e “genderizzati” [*gendered*], prima di capire in che modo le norme di genere agiscano su di noi dandoci una forma, e prima di essere in grado di riprodurre quelle norme in modi che potremmo anche scegliere. All’interno di questo processo performativo, pertanto, la scelta arriva in un secondo momento. Seguendo la riflessione di Sedgwick, il nostro sforzo dovrebbe consistere nel comprendere in che modo le deviazioni da quelle norme possano aver luogo, come a volte accade, suggerendo che qualcosa di “*queer*” è al lavoro nel cuore della performatività del genere, una *queerness* che non è poi cosí diversa da quelle “sterzate” dell’iterabilità di cui parla Derrida riguardo alla citazionalità dell’atto linguistico.

Assumiamo, pertanto, che la performatività descriva sia i processi attraverso i quali siamo agiti, sia le condizioni e le possibilità dell’agire; e che, in assenza di queste dimensioni, non saremmo in grado di comprendere in che modo la performatività operi. Il fatto che le norme di genere agiscono su di noi implica che siamo suscettibili alla loro azione, vulnerabili a un certo modo di essere chiamati, fin dall’inizio. E tutto ciò viene registrato a un livello precedente a ogni volontà. Un modo per comprendere l’attribuzione di genere può consistere nel soffermarsi proprio su questo piano di ricettività involontaria, di suscettibilità, di vulnerabilità, di esposizione al linguaggio precedente a ogni possibilità di elaborare o proferire un atto linguistico. Norme come queste richiedono e, al tempo stesso, istituiscono determinate forme di vulnerabilità corporea, senza le quali il loro operare non sarebbe nemmeno pensabile. Ecco perché possiamo, come già facciamo, descrivere la potente forza citazionale delle norme di genere nel momento in cui sono istituite e applicate dalle istituzioni mediche, giuridiche, psichiatriche, nonché contestare l’effetto che hanno nella formazione e comprensione del genere in termini patologici o criminali. Eppure, questa forma di suscettibilità, questa condizione di vulnerabilità, è presente anche quando accade qualcosa di “*queer*”, quando la norma è rifiutata o rivista, o quando prendono vita nuove formulazioni del genere. Proprio perché qualcosa di involontario e di inaspettato può accadere in questo dominio di “vulnerabilità”, il genere può emergere in modi che rompono gli schemi meccanici della ripetizione

o deviano da essi, risignificando, e talvolta infrangendo in modo piuttosto enfatico, le catene citazionali della normatività di genere, facendo spazio a nuove forme di vita del genere.

La performatività del genere non caratterizza solo ciò che facciamo, ma anche il modo in cui il potere del discorso e delle istituzioni ci condiziona, vincolandoci e facendoci muovere in relazione a ciò che definiamo le "nostre" azioni. Per comprendere il fatto che i nomi con i quali veniamo chiamati sono importanti, per la performatività, quanto quelli con cui chiamiamo noi stessi, dobbiamo innanzitutto individuare quali convenzioni siano all'opera all'interno dell'ampio spettro di strategie di assegnazione del genere. Solo allora saremo in grado di vedere in che modo gli atti linguistici ci condizionano e ci animano in modi incarnati – dal momento che la suscettibilità e la vulnerabilità s'inscrivono già a livello corporeo. Infatti, l'incarnazione implicata sia dal genere sia dalla sua performance si trova a dipendere dalle strutture istituzionali e dai piú vasti contesti sociali. Non possiamo parlare del corpo se non sappiamo che cosa lo supporti, e quali relazioni intrattenga con questo sostegno – o con la mancanza di sostegno. E il corpo è meno un'entità che un insieme di relazioni viventi; il corpo non può essere dissociato del tutto dalle condizioni infrastrutturali e ambientali del suo vivere e agire. La dipendenza, nostra come delle altre creature viventi, dalle forme di sostegno infrastrutturale ci espone a una specifica vulnerabilità che possiamo sperimentare in tutti quei casi in cui non siamo sostenuti, quando quelle condizioni infrastrutturali iniziano a decomporsi o quando ci troviamo a essere radicalmente privi di sostegno, in situazioni di precarietà. Agire in nome di quel sostegno, quando ne siamo privi, è il paradosso dell'azione performativa plurale nel regime di precarietà[26].

Note

[1] Judith Butler deriva l'espressione "the right to appear" dal concetto formulato da Hannah Arendt in *Vita activa*. *Appearence* in italiano è stato tradotto quasi ovunque con "apparenza", a eccezione di alcuni casi in cui i traduttori hanno optato per "apparizione". Dal momento che "apparenza", in italiano, significa "qualcosa che *sembra*, ma non *è*", proporrei di tradurre il concetto butleriano dell'"apparire dei corpi nello spazio pubblico" con "apparizione". Nonostante il concetto di "apparizione" possa rinviare a un campo lessicale specifico, quello religioso, o forse proprio per questo

motivo, mi sembra maggiormente in grado di render conto della performatività come qualcosa che si costituisce come "vero" nel momento in cui appare (e non come qualcosa che "sembra" vero ma è implicitamente "falso" o "ingannevole", in quanto "apparente"). [n.d.t.]

[2] Un simile, agghiacciante rifiuto di porsi in ascolto delle implicite richieste politiche derivanti dai raduni pubblici ha avuto luogo a Londra, nel 2011, o nelle *banlieues* di Parigi, nel 2005. Si veda l'articolo "Paul Gilroy Speaks on the Riots", apparso sul blog *Dream of Safety*, 16/08/2011, http://dreamofsafety.blogspot.it/2011/08/paulgilroy-speaks-on-riots-august-2011.html. Vedi anche alcuni recenti rapporti su come il personale militare di Israele e del Bahrein abbia addestrato la polizia locale statunitense a sopprimere e disperdere le manifestazioni: Michael M. Blumenthal, "How Israeli Occupation Forces, Bahraini Monarchy Guards Trained U.S. Police for Coordinated Crackdown on 'Occupy Protests'", in *The Exiled*, 02/12/2011, http://exiledonline.com/max-blumenthal-how-israeli-occupation-forces-bahraini-monarchy-guards-trained-u-s-police-for-coordinated-crackdown-on-occupy-protests/.

[3] Judith Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* (1990), trad. it. di Sergia Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013.

[4] Cfr. Jacques Derrida, "Firma, evento, contesto", in *Limited Inc*. (1990), trad. it. di Nicola Perullo, Raffaello Cortina, Milano 1997; Pierre Bourdieu, *La parola e il potere. Economia degli scambi linguistici* (1982), trad. it. di Silvana Massari, Guida, Napoli 1988; Eve Kosofsky Sedgwick, *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità* (1990), a cura di Federico Zappino, Carocci, Roma 2011.

[5] Cfr. Judith Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza* (2003), a cura di Olivia Guaraldo, Postmedia Books, Milano 2013.

[6] In senso hegeliano, infatti, la lotta per il riconoscimento non è mai pienamente disgiungibile da una lotta tra la vita e la morte.

[7] Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, cit.

[8] Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano 1991, pp. 18 sgg.

[9] Cfr. Linda Zerilli, "The Arendtian Body", e Joan Cocks, "On Nationalism", in Bonnie Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Penn State University Press, Harrisburg 1995.

[10] Citazioni tratte da Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), trad. it. di Maria Magrini, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 122.

[11] Ivi, p. 123.

[12] *Ibid*.

[13] *Ibid*.

[14] Linda Zerilli, "The Arendtian Body", cit., pp. 178 sgg.

[15] Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, University of California Press, Berkeley 2007, p. 28. [n.d.t.: trad. mia.]

[16] Sulla centralità del diritto alla mobilità corporea nella politica democratica, cfr. Hagar Kotef, *Movement and the Ordering of Freedom: On Liberal Governances of Mobility*, Duke University Press, Durham 2015.

[17] Hannah Arendt, "Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani", in *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. it. di Amerigo Guadagnin, Einaudi, Torino 2009, pp. 372 sgg. Cfr. anche Judith Butler, Gayatri Chakravorty Spivak, *Che fine ha fatto lo stato-nazione?* (2007), a cura di Ambra Pirri, Meltemi, Roma 2009.

[18] Cfr. Joan Wallace Scott, *Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton 2010.

[19] Cfr. http://baltimore.cbslocal.com/2011/04/22/video-shows-woman-being-beaten-at-baltimore-co-mcdonalds/.

[20] "Non saremo mai soldati, e non uccideremo mai nessuno". [n.d.t.]

[21] Cfr. https://pqbds.wordpress.com/.

[22] Cfr. Jorge E. Hardoy, David Satterthwaite, *Squatter Citizen: Life in the Urban Third World*, Earthscan, London 1989.

[23] Cfr. Judith Butler, *Questione di genere*, cit.; Ead., *Fare e disfare il genere* (2004), a cura di Federico Zappino, Mimesis, Milano 2014.

[24] Denise Riley, *"Am I That Name?" Feminism and the Category of Women in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.

[25] Eve Kosofsky Sedgwick, "Queer Performativity: Henry James's *The Art of the Novel*", in *GLQ*, vol. 1, n° 1, 1993, pp. 1-16.

[26] La parte finale di questo capitolo è tratta dalla conferenza che ho tenuto ad Alcalà de Henares (Madrid), nel giugno del 2014, dal titolo *Rethinking Vulnerability and Resistance*. Una parte di questo testo è stata pubblicata nel gennaio 2014 sulla rivista online della Modern Language Association, *Profession*, https://www.mla.org/Publications/Bookstore/Profession/Profession-2014.

2. L’alleanza dei corpi e la politica della strada

Nel precedente capitolo ho sostenuto che la questione della performatività del genere può assurgere a terreno di alleanze tra vari gruppi complessivamente caratterizzati come precari. Mi sono poi soffermata su alcune forme di mobilitazione legate al genere, tra cui quelle che mirano ad affermare i diritti delle minoranze delle persone *gender nonconforming*, incluso il diritto di passeggiare liberamente per la strada, di non perdere il lavoro, di resistere alle molestie, alla patologizzazione e alla criminalizzazione. Se vogliamo che la lotta per i diritti delle minoranze di genere e sessuali sia una lotta per la giustizia sociale, o, per dirla in altri termini, se vogliamo caratterizzare questa lotta come un progetto radicalmente democratico, è importante comprendere che non siamo l’unico segmento di popolazione esposto a condizioni di precarietà e di privazione dei diritti. Inoltre, i diritti per i quali lottiamo sono diritti plurali e tale pluralità non può essere delimitata preventivamente dall’identità, perché non si tratta di una lotta alla quale possono prendere parte solo determinate identità; si tratta, al contrario, di una lotta che tenta di ampliare il significato di ciò che intendiamo ogni qual volta proferiamo un “noi”. Il pubblico esercizio del genere o, potremmo dire, del diritto al genere, è già un movimento sociale, un movimento che dipende piú dai legami tra le persone che non dalla nozione di “individuo”. Il suo obiettivo è quello di contrastare quei poteri e regimi militari, disciplinari, regolatori che ci espongono alla precarietà.

Infatti, sebbene le vite possano essere rese precarie anche dalle malattie o dai disastri naturali – come abbiamo avuto modo di vedere drammaticamente durante l’uragano Katrina, a New Orleans, nel 2005 –, è anche vero che le istituzioni esistenti non sempre si fanno carico delle malattie di tutti, e che i cataclismi in certe zone non sono prevedibili per tutte le fasce di popolazione, ma solo per alcune. Questo conduce dunque a una distribuzione demografica della precarietà. E se ciò è platealmente vero per i senzatetto e per i poveri, vale anche per tutti coloro che sono esposti a una devastante insicurezza e alla sensazione di avere un futuro

compromesso, dinanzi al cedimento di ogni condizione infrastrutturale, o alla sostituzione neoliberista delle istituzioni socialdemocratiche con un'etica imprenditoriale che esorta anche chi non ha nessun potere ad assumersi la responsabilità della propria vita, senza dipendere da niente e da nessuno. È come se sotto tali condizioni della contemporaneità vi fosse una guerra contro l'idea di interdipendenza, contro ciò che altrove ho definito come una rete sociale di mani che tentano di ridurre al minimo l'invivibilità delle vite. Dunque, questi diritti plurali – diritti che possiamo interpretare come collettivi e, al contempo, come incarnati singolarmente – non sono modi di affermare il tipo di mondo in cui ciascuno di noi singolarmente vorrebbe vivere; emergono piuttosto dalla comprensione del fatto che la precarietà è distribuita in modo differenziale, e che la lotta o la resistenza alla precarietà deve basarsi sull'istanza di un uguale trattamento, e di un'uguale vivibilità, di tutte le vite. Questo implica anche che la stessa forma di resistenza – ossia, il modo in cui le comunità si organizzano per resistere alla precarietà – debba idealmente esemplificare i valori per i quali si sta lottando. In questo senso, le alleanze che si sono formate per esercitare i diritti delle minoranze di genere e sessuali dovrebbero, per quanto possa risultare difficile, stabilire delle connessioni tra la diversità al proprio interno e le altre categorie di popolazione che, come loro, sono assoggettate alle condizioni attuali di precarietà indotta. E tale processo di connessione, per quanto possa essere difficile, ripeto, si rivela però necessario perché la popolazione convenzionalmente sussumibile sotto la denominazione "minoranze di genere e sessuali" è essa stessa, al suo interno, *diversa* – parola che, tuttavia, non esprime con precisione ciò che intendo; si tratta di un gruppo differenziato al suo interno in termini di classe, razza, retroterra religiosi, appartenenze comunitarie, linguistiche e culturali che si intersecano.

Ciò che definisco "alleanza" non è solo una forma sociale futura. Essa, piuttosto, a volte è già latente; altre volte, invece, è quello che conferisce struttura alla formazione della nostra stessa soggettività, in tutti quei casi in cui è il singolo soggetto a essere un'alleanza: quando cioè è possibile dire "io stesso sono un'alleanza", o "mi alleo con me stesso, o con le mie varie vicissitudini culturali". Ciò significa che l'"io" in questione rifiuta di assumere come background un unico statuto minoritario o un unico posizionamento precario, in favore di altri; è un modo per dire: "Sono la complessità che sono, e ciò significa che sono connesso agli altri in modi

che sono essenziali a ogni invocazione di questo ‘io’”. Una prospettiva di questo tipo, che implica una relazionalità sociale già nella prima persona singolare, ci sfida pertanto a cogliere l’insufficienza delle ontologie identitarie per pensare il problema dell’alleanza. Il punto, infatti, non è che “io” sono una collezione di identità; “io”, piuttosto, sono un’assemblea [*assembly*], un’assemblea generale, o un “assemblaggio” [*assemblage*], come ha suggerito Jasbir Puar, derivando il termine da Gilles Deleuze[1]. Ma forse ciò che è piú importante sono quelle forme di mobilitazione animate da un’elevata consapevolezza di ciò che accomuna, trasversalmente, le persone che rischiano di perdere il lavoro e quelle che si vedono pignorare le case dalle banche; le persone differenzialmente esposte al rischio di essere molestate mentre passeggiano per strada, o di subire forme di criminalizzazione, di essere messe in galera, o patologizzate; e gli specifici retroterra razziali e religiosi di coloro le cui vite sono ritenute dispensabili dai signori della guerra. Una tale prospettiva, a mio giudizio, invoca la necessità di una lotta piú generalizzata contro la precarietà, una lotta che emerga dal senso stesso di precarietà, vissuta come una morte lenta, come un tempo irreversibilmente compromesso, come un’ingovernabile e arbitraria esposizione alla perdita, all’offesa, o all’indigenza – sensazioni, queste, che sono al tempo stesso singolari e plurali. La soluzione, infatti, non consiste nel radunarsi per stabilire forme di uguaglianza che farebbero sprofondare tutti in una condizione di uguale invivibilità. Al contrario, la soluzione consiste nella richiesta di una vita ugualmente vivibile che venga anche messa in atto da coloro che la richiedono, e che necessita di una pari distribuzione dei beni pubblici. L’opposto della precarietà, infatti, non è tanto la sicurezza, quanto la lotta per un ordine politico e sociale egualitario in cui una interdipendenza vivibile divenga possibile – sia come condizione del nostro autogoverno in quanto democrazia, sia come suo obiettivo normativo.

Potrebbe forse sembrare che io abbia preso le distanze dal genere; eppure, vi assicuro, la questione del genere è ancora presente. Infatti, una delle domande che ogni gruppo impegnato nella rappresentanza dei diritti delle donne o delle minoranze sessuali e di genere dovrebbe prendere in considerazione è la seguente: che cosa dobbiamo fare quando i governi o le organizzazioni internazionali tentano di promuovere i nostri diritti per condurre esplicitamente campagne anti-immigrazione (come abbiamo

visto accadere in Francia e in Olanda)? O quando gli stati attirano l'attenzione sui loro relativi primati in materia di diritti umani delle donne, delle persone gay, lesbiche e trans, per deviarla dalle atroci condizioni in cui versano altri diritti umani, come quelli di gruppi di popolazione cui vengono negati i piú basilari diritti di autodeterminazione, di movimento e di associazione (com'è accaduto nel caso della campagna di *pinkwashing* promossa dallo Stato di Israele, finalizzata a distrarre l'attenzione pubblica dallo status ampiamente criminale della sua occupazione, della confisca delle terre palestinesi e delle sue politiche di espulsione forzata)? Anche se vogliamo che i nostri diritti vengano riconosciuti, dobbiamo opporci alle forme di riconoscimento pubblico che servono a deviare l'attenzione dal massiccio disconoscimento dei diritti degli altri, o a occultarlo – inclusi, in questo caso, le donne, le persone *queer* e le minoranze di genere e sessuali che vivono in assenza dei diritti basilari di cittadinanza in Palestina. Ritornerò su questo punto nel terzo capitolo, quando prenderò in considerazione non solo cosa significhi allearsi con qualcun altro, ma anche cosa significhi coabitare con qualcun altro; una politica dell'alleanza, come tenterò di dimostrare, richiede e si fonda infatti su un'etica della coabitazione. Ma, per il momento, ciò che mi preme dire è che se l'attribuzione dei diritti di un gruppo viene strumentalizzata in funzione della deprivazione dei piú basilari diritti di un altro gruppo, allora il primo gruppo è obbligato a rifiutare i termini in base ai quali vengono concessi il riconoscimento politico e giuridico nonché i diritti stessi. Ciò non prevede tanto la rinuncia ai diritti acquisiti, quanto piuttosto la consapevolezza che i diritti hanno senso solo all'interno di una piú ampia lotta per la giustizia sociale, e che se i diritti sono distribuiti in modo differenziale, ciò significa che la disuguaglianza viene istituita anche grazie alle tattiche di distribuzione e di giustificazione dei diritti del primo gruppo – quelli delle persone gay e lesbiche, in questo caso. A tale proposito, proporrei di ricordarci che la parola *queer* non designa un'identità, ma un'alleanza, ed è importante tenerlo a mente nel momento in cui stabiliamo alleanze difficili e imprevedibili nella lotta per la giustizia sociale, politica ed economica.

Nonostante siano spesso animate da propositi politici diversi, qualcosa di simile accomuna le dimostrazioni di massa che si svolgono per le strade e nelle piazze: i corpi si riuniscono, si muovono e parlano insieme,

rivendicano un certo spazio *in quanto* pubblico. Sarebbe piú facile dire che queste dimostrazioni o, piuttosto, questi movimenti sono caratterizzati da corpi che si incontrano per rivendicare qualcosa *nello* spazio pubblico. Tale asserzione, tuttavia, presupporrebbe che lo spazio pubblico fosse qualcosa di dato, che fosse già pubblico e riconosciuto come tale; ma perderemmo di vista un punto importante di queste dimostrazioni se non vedessimo che a essere in gioco e, talvolta, a essere conteso, quando le folle si radunano, è proprio il carattere "pubblico" dello spazio. Nonostante, quindi, l'esistenza di tali movimenti dipenda innanzitutto dall'esistenza di un marciapiede, di una strada o di una piazza, e nonostante tali movimenti possano talvolta radunarsi in luoghi come piazza Tahrir, la cui storia politica è potente, è ugualmente vero che in altri casi sono le stesse azioni collettive a creare lo spazio, a prendersi i marciapiedi e ad animare e organizzare le architetture. Per quanto occorra insistere sul fatto che debbano esserci le condizioni materiali perché un'assemblea pubblica e un discorso pubblico possano aver luogo, bisogna al contempo chiedersi in che modo un'assemblea o un discorso riconfigurino la materialità dello spazio pubblico producendo, o riproducendo, il carattere pubblico di quell'ambiente materiale. E quando poi la folla fuoriesce dalla piazza verso le strade laterali o verso i vicoli, fino ai quartieri in cui le vie non sono neanche asfaltate, in quei casi accade qualcosa di piú.

In quei momenti, la politica non è piú ciò che ha luogo esclusivamente nella sfera pubblica, intesa come distinta da quella privata; la politica, piuttosto, attraversa ripetutamente questi confini, richiamando l'attenzione sul fatto che essa è già nelle case, per le strade, nei quartieri, o in quegli spazi virtuali slegati dalle architetture della casa o della piazza. Di conseguenza, quando pensiamo a cosa significhi l'assembrarsi di una folla, una folla sempre piú numerosa, o a cosa significhi muoversi attraverso lo spazio pubblico in modo da mettere in crisi la distinzione tra pubblico e privato, possiamo osservare alcuni dei modi in cui i corpi, nella loro pluralità, rivendicano la sfera pubblica, trovando e producendo il pubblico attraverso l'occupazione e la riconfigurazione dell'ambiente materiale; e tale ambiente materiale è al contempo parte dell'azione, agendo esso stesso nel momento in cui offre il proprio supporto. In modo analogo, quando accade che i camion militari o i carrarmati vengano resi inutilizzabili e che qualcuno all'improvviso ci salga sopra per parlare alla

folla, i mezzi militari diventano a quel punto supporti o piattaforme per una resistenza non-militare, se non proprio per la resistenza ai militari; in quei momenti, l'ambiente materiale viene attivamente riconfigurato e "rifunzionalizzato", per usare un termine brechtiano. E tutto ciò impone un ripensamento nel nostro modo di pensare l'azione politica.

In primo luogo, nessuno mobilita un movimento e un libero raduno individualmente, senza muoversi e riunirsi con altri. In secondo luogo, la piazza e la strada non fungono solo da supporto materiale per l'azione, ma sono esse stesse parte integrante di qualunque tipo di azione pubblica corporea. L'azione umana dipende da molte forme di supporto – è sempre un'azione supportata. Come abbiamo appreso dagli studi sulla disabilità, la capacità di muoversi dipende da una serie di mezzi e di superfici che rendono possibile il movimento, e il movimento del corpo è sempre, a sua volta, supportato e agevolato da oggetti non-umani e dalla loro particolare capacità di *agency*. Nel caso dei raduni pubblici, possiamo osservare abbastanza chiaramente che non è in corso solo una lotta per ciò che lo spazio pubblico dovrà essere, ma anche una lotta altrettanto fondamentale per il modo in cui i corpi dovranno essere supportati nel mondo – una lotta per il lavoro e per l'istruzione, per l'uguale distribuzione del cibo, per una casa vivibile, e per la libertà di movimento e di espressione, per non fare che qualche esempio.

Tutto ciò ci pone di fronte a un dilemma. Se è vero che non possiamo agire senza forme di supporto, dobbiamo però lottare per ottenere quei supporti che ci consentono di agire, o che costituiscono una parte essenziale della nostra azione. Dietro alla concezione arendtiana della libertà di riunione e di parola, di azione e di esercizio dei diritti, c'era senz'altro l'idea romana della piazza pubblica. Arendt doveva avere in mente sia il modello classico della *polis* greca, sia quello del foro romano quando affermava che ogni azione politica richiede uno spazio di apparizione[2]. A questo proposito, scriveva:

> La *polis*, propriamente parlando, non è la città-stato in quanto situata fisicamente in un territorio; è l'organizzazione delle persone cosí come scaturisce dal loro agire e parlare insieme, e il suo autentico spazio si realizza fra le persone che vivono insieme a questo scopo, indipendentemente dal luogo in cui si trovano[3].

L'"autentico" spazio è dunque "fra le persone": il che significa che se è

vero che ogni azione ha luogo sempre da qualche parte, essa al contempo stabilisce uno spazio che appartiene innanzitutto alla stessa alleanza [“agire e parlare insieme”]. Secondo Arendt, tale alleanza non è vincolata al luogo in cui accade. Un’alleanza, infatti, produce la propria collocazione territoriale rendendola altamente trasferibile. “L’azione e il discorso”, prosegue Arendt, “creano uno spazio tra i partecipanti che può trovare la propria collocazione pressoché in ogni tempo e in ogni luogo”[4].

Che significato dobbiamo dare a questa nozione di spazio politico altamente, se non infinitamente, trasferibile? Mentre sostiene l’idea che la politica richieda uno spazio dell’apparizione, Arendt al contempo afferma anche che lo spazio dà origine alla politica:

> È lo spazio dell’apparire, nel piú vasto senso della parola: lo spazio dove appaio agli altri come gli altri appaiono a me, dove gli uomini [*sic*] non si limitano a esistere come le altre cose viventi o inanimate ma fanno la loro esplicita apparizione[5].

C’è qualcosa di palesemente vero in ciò che Arendt scrive, e cioè che lo spazio e il luogo si creano attraverso l’azione plurale. Secondo Arendt, tuttavia, l’azione, nella sua libertà e nella sua potenza, deterrebbe la capacità esclusiva di dar vita a un luogo. Questa prospettiva in parte dimentica o rifiuta il fatto che l’azione richiede sempre forme di supporto e che è invariabilmente incarnata, anche quando, come argomenterò piú avanti, ha luogo in forme virtuali. I supporti materiali all’azione, inoltre, non sono solo parte dell’azione stessa, ma anche ciò per cui si lotta, specialmente in quei casi in cui si combatte politicamente per il cibo, il lavoro, la libertà di muoversi, l’accesso alle istituzioni. Pertanto, se vogliamo ripensare lo spazio dell’apparizione al fine di comprendere il potere e l’effetto delle dimostrazioni pubbliche del nostro tempo, abbiamo bisogno di prendere in considerazione piú da vicino la dimensione corporea dell’azione, ciò di cui un corpo ha bisogno, nonché ciò che un corpo può fare[6], in particolare se pensiamo ai corpi uniti tra loro in uno spazio storico che subisce trasformazioni epocali in virtú della loro azione collettiva: cosa li tiene uniti lí, quali sono le loro condizioni di persistenza, e quale il loro potere, in rapporto alla loro precarietà ed esposizione?

Mi piacerebbe ora pensare a un percorso che sia in grado di condurci dallo spazio dell’apparizione alla politica contemporanea della strada. Non

posso ovviamente sperare di riuscire a tenere in adeguata considerazione tutte le forme di dimostrazione pubblica cui abbiamo assistito negli ultimi tempi: alcune sono episodiche, altre parti integranti di movimenti sociali e politici ricorrenti e tuttora in corso, e altre ancora sono rivoluzionarie. Spero però di riuscire a comprendere cosa tiene insieme questi raduni, queste manifestazioni pubbliche. Nell'inverno del 2011, per esempio, ci sono state dimostrazioni contro i regimi dittatoriali in Maghreb e in Medio Oriente; contro la crescente precarizzazione dei lavoratori in Europa e nell'Emisfero australe; a favore dell'istruzione pubblica negli Stati Uniti, in Europa e, piú tardi, in Cile; infine, ci sono state dimostrazioni per reclamare strade sicure per le donne e per le minoranze di genere e sessuali, incluse le persone trans, la cui pubblica apparizione è troppo spesso punita da forme di violenza legali e illegali. Nelle manifestazioni pubbliche *queer* e trans, la richiesta di sicurezza riguarda peraltro la polizia stessa, che è spesso complice di atti criminali; e mi riferisco ai casi in cui la polizia supporta i regimi criminali o in cui, per fare un altro esempio, è la polizia stessa a commettere veri e propri crimini contro le minoranze di genere e sessuali, sebbene la sua funzione dovrebbe consistere nel prevenirli. Le dimostrazioni sono uno dei pochi modi per neutralizzare il potere della polizia, in particolare quando esse diventano troppo grandi e mobili, troppo dense e diffuse per essere contenute, e soprattutto quando hanno le risorse necessarie per rigenerarsi in breve tempo.

È probabile che questi che ho elencato costituiscano momenti anarchici, o passaggi anarchici, nei quali viene messa in discussione la legittimità di un regime, o delle sue leggi, quando nessun nuovo regime legale è ancora giunto a prenderne il posto. E questo interregno è forse quello in cui i corpi articolano insieme un nuovo tempo e un nuovo spazio per la volontà popolare, non una singola o identica volontà, non una volontà unitaria, ma una volontà che si caratterizza per essere un'alleanza di corpi distinti eppure contigui, la cui azione e la cui inazione chiedono un futuro diverso. Questi corpi, insieme, esercitano il potere performativo di rivendicare la sfera pubblica in un modo che non è ancora stato codificato giuridicamente e che forse non potrà mai esserlo appieno. E tale performatività non è solo linguistica: essa consiste in una serie di richieste che si esprimono attraverso l'azione corporea, la gestualità, il movimento, l'aggregazione, la persistenza, l'esposizione alla possibile violenza. Come dobbiamo intendere questo agire di concerto che apre un tempo e uno spazio esterni,

e contrapposti, all’architettura e alla temporalità prestabilite dal regime, che rivendica materialità, che si appoggia sui supporti disponibili ma che, al contempo, tenta di rielaborarne le funzioni, sia tecniche sia materiali? Questo agire di concerto riconfigura ciò che sarà “pubblico” e ciò che sarà lo “spazio” della politica.

Divergo pertanto dal pensiero di Hannah Arendt, anche se attingo dalle sue risorse per chiarire la mia posizione. La prospettiva arendtiana è sostanzialmente compromessa dalla sua politica di genere, appiattita su una distinzione tra pubblico e privato che consegna la sfera politica agli uomini e il lavoro riproduttivo alle donne. Se c’è un corpo nella sfera pubblica, questo corpo è presumibilmente maschile e privo di sostegno, presumibilmente libero di creare, ma non creato esso stesso. Il corpo della sfera privata, invece, è femminile, o vecchio, o straniero, o infantile, ma comunque sempre prepolitico. Nonostante Arendt fosse una “filosofa della natalità”, come sappiamo dall’importante lavoro di Adriana Cavarero[7], intendeva questa capacità di portare qualcosa in essere come funzione del discorso e dell’azione politici. Infatti, quando i cittadini maschi entrano nella pubblica piazza per discutere di giustizia, vendetta, guerra o emancipazione, danno per scontato che la piazza illuminata sia lo scenario architettonico dei loro discorsi. E i loro discorsi diventano il paradigma dell’azione politica, fisicamente disgiunta dalla casa, avvolta invece dall’oscurità e caratterizzata da “attività” che non sono “azioni” in senso “pubblico”. Gli uomini compiono il passaggio dall’oscurità del privato alla luce della sfera pubblica e, una volta illuminati, iniziano a parlare, e i loro discorsi interrogano i principi della giustizia che vengono enunciati, realizzando una forma di indagine critica e di partecipazione democratica. Per Arendt, che ripensa questa scena classica nell’ambito della modernità politica, il discorso è inteso come l’esercizio corporeo e linguistico dei diritti. “Corporeo” e “linguistico”: come dobbiamo riconsiderare questi termini, e la loro interrelazione, contro, e oltre, questa presunta divisione genderizzata del lavoro?

Secondo Arendt, l’azione politica può aver luogo solo a condizione che il corpo faccia la sua apparizione. Io appaio agli altri, gli altri appaiono a me, il che significa che qualche spazio tra di noi ci consente di apparire. Ci si potrebbe aspettare che la nostra apparizione avvenga all’interno di uno spazio o che sia supportata da un’organizzazione materiale dello spazio. Ma questo non è l’argomento di Hannah Arendt. La sfera dell’apparizione

non è di facile comprensione, dal momento che sembra poter emergere solo a condizione di un certo confronto intersoggettivo. Noi non siamo semplici fenomeni visivi per gli altri – anche le nostre voci devono essere recepite, cioè udite da qualcuno; ciò che siamo, piuttosto, dal punto di vista corporeo, è già un modo di essere "per" gli altri, un modo di apparire in forme che non possiamo né vedere né sentire; noi, in altri termini, siamo a disposizione, dal punto di vista corporeo, di un altro, la cui prospettiva non possiamo mai pienamente anticipare o controllare. In quanto corpo, io non sono soltanto per me stessa, e nemmeno principalmente per me stessa; io, piuttosto, trovo me stessa, se mai dovessi riuscirci, in quanto costituita e spossessata dalla prospettiva di altri. Al fine dell'azione politica, pertanto, io appaio agli altri in modi che non posso conoscere, e il mio corpo viene esso stesso istituito da prospettive che non posso abitare ma che, senz'altro, mi abitano. Questo è un punto importante, perché non è il mio corpo soltanto a stabilire quale sia la mia prospettiva; il mio corpo, piuttosto, è anche ciò che spiazza la mia prospettiva, e che fa di questo spiazzamento una necessità. È quanto emerge chiaramente se pensiamo ai corpi che agiscono insieme. Nessun corpo instaura singolarmente lo spazio dell'apparizione perché quest'azione, questo esercizio performativo, accade solo "tra" corpi, in uno spazio che costituisce il vuoto tra il mio corpo e quello dell'altro. Di conseguenza, il mio corpo non agisce mai da solo quando agisce politicamente. L'azione emerge sempre dal "tra", figura spaziale di una relazione che unisce e a un tempo diversifica.

È problematico e interessante che, per Arendt, lo spazio dell'apparizione non sia solo di tipo architettonico. Questo spazio, scrive,

> si forma ovunque gli uomini condividano le modalità del discorso e dell'azione, e quindi anticipa e precede ogni costituzione formale della sfera pubblica e delle varie forme di governo, le varie forme, cioè, in cui la sfera pubblica può essere organizzata[8].

Lo spazio dell'apparizione, in altre parole, non è un luogo che può essere separato dall'azione plurale che lo pone in essere; esso non si trova al di fuori dell'azione che lo chiama in causa e lo costituisce. Eppure, se siamo disposti ad accettare quest'idea, dobbiamo anche comprendere in che modo sia composta la pluralità agente. Come si forma una pluralità, e quali supporti materiali sono necessari a questa formazione? Chi entra a far parte di questa pluralità, e chi no? Chi lo decide? Come dobbiamo

descrivere l’azione e lo statuto di coloro che sono dissociati dalla pluralità? Di quale lessico politico disponiamo per descrivere quest’esclusione e le forme di resistenza che squarciano la sfera dell’apparizione cosí com’è attualmente circoscritta? Coloro che vivono al di fuori della sfera dell’apparizione sono i “dati” deanimati della vita politica? Si tratta di mere vite, di nude vite? Coloro che sono esclusi sono semplicemente irreali, scomparsi, o mai pervenuti – dovremmo rigettarli, dal punto di vista teorico, in quanto socialmente morti e meramente spettrali? Se pensassimo questo, non solo adotteremmo una particolare concezione del regime di apparizione, ma la ratificheremmo, anche qualora il nostro obiettivo fosse quello di metterla in dubbio. Queste domande, infatti, servono forse a descrivere lo stato di chi è ridotto all’indigenza dagli odierni assetti politici? O portano piuttosto a ratificare involontariamente questa indigenza, a partire da una teoria che adotta la prospettiva di coloro che regolamentano e sorvegliano la sfera dell’apparizione?

La posta in gioco, in altre parole, è se gli indigenti siano fuori dalla politica e dal potere o se, di fatto, non sperimentino una specifica forma di indigenza politica, e specifiche forme di *agency* politica e di resistenza, che rivelano come i confini della stessa sfera dell’apparizione vengano sorvegliati in modo poliziesco. Se diciamo che gli indigenti sono fuori dalla sfera della politica – ridotti a forme depoliticizzate di esistenza –, accettiamo implicitamente come giuste le modalità dominanti con cui si stabiliscono i confini del politico. In un certo senso, è ciò che fa Arendt quando adotta la prospettiva della *polis* greca su ciò che la politica dovrebbe essere, su chi dovrebbe accedere alla pubblica piazza e su chi, invece, dovrebbe rimanere all’interno della sfera privata. Una simile prospettiva trascura e svaluta le forme di *agency* politica che emergono in spazi ritenuti pre-politici o extrapolitici, e che irrompono nella sfera dell’apparizione dal di fuori, e in quanto suo “fuori” costitutivo, facendo saltare la stessa distinzione tra il dentro e il fuori. Nei momenti rivoluzionari o insurrezionali, infatti, non si sa con certezza quale spazio operi in quanto politico, proprio come non si è sicuri di sapere in quale tempo si stia vivendo, dal momento che i regimi vigenti di tempo e di spazio sono sconvolti in modi che ne mettono in luce la violenza e i limiti contingenti. È ciò che vediamo, come ho scritto nel precedente capitolo, quando i lavoratori clandestini si riuniscono a Los Angeles per rivendicare i loro diritti di associazione e di cittadinanza senza essere cittadini, cioè

senza alcun titolo che consenta loro di farlo. Si suppone, infatti, che il loro lavoro sia necessario, ma che sia altrettanto necessario che rimanga celato alla vista; cosí, quando questi corpi operai appaiono per la strada e iniziano ad agire come se fossero cittadini, fanno una rivendicazione mimetica di cittadinanza che non solo altera il modo in cui essi appaiono, ma anche il modo in cui opera la stessa sfera dell'apparizione. Quando una classe operaia e sfruttata appare in mezzo alla strada per annunciare la propria esistenza e per opporsi al fatto di essere la condizione invisibile di ciò che appare come politico, essa mobilita la sfera dell'apparizione e, al tempo stesso, la disabilita.

La nozione di "nuda vita"[9] elaborata da Giorgio Agamben, derivante dalla concezione della *polis* presente nella filosofia politica di Arendt, può correre questo rischio: se quello che cerchiamo di fare è considerare l'esclusione come un problema politico, come parte della politica stessa, allora non è sufficiente dire che, una volta esclusi, questi esseri perdono apparenza o "realtà" in termini politici, che non hanno alcuno status sociale e politico, o che sono abbandonati e ridotti al mero essere (tutte forme di datità precluse alla sfera dell'azione). Niente di cosí metafisicamente stravagante deve accadere, se siamo d'accordo sul fatto che una delle ragioni per cui la sfera politica non può essere definita tramite la concezione classica della *polis* è che ci depriveremmo di un linguaggio in grado di comprendere le forme di *agency* e di resistenza intraprese dagli spossessati. Coloro che si trovano in condizioni di radicale esposizione alla violenza, deprivati delle piú basilari forme politiche e legali di protezione, non per questo sono fuori dal campo della politica, né sono privati di ogni forma di *agency*. Di certo, abbiamo bisogno di un linguaggio che ci consenta di descrivere questa condizione di inaccettabile esposizione, ma dobbiamo anche evitare che sia proprio il nostro linguaggio a espropriarli da ogni forma di *agency* e di resistenza, dalla possibilità di prendersi cura gli uni degli altri o di stabilire reti di supporto.

Sebbene Agamben tragga ispirazione da Foucault per articolare un'idea della biopolitica, tale idea lascia del tutto inalterata la tesi della "nuda vita". Con questo lessico, pertanto, ci risulta impossibile descrivere le modalità di *agency* e di azione intraprese dagli apolidi, da coloro che vivono in territori occupati o da coloro che non hanno diritti, dal momento che anche la vita spogliata dei diritti si trova pur sempre all'interno della sfera politica, e non è affatto ridotta al mero essere, ma è – la maggior

parte delle volte – arrabbiata, indignata, intenzionata a insorgere e a resistere. Trovarsi al di fuori delle strutture politiche istituzionali e legittimate significa trovarsi pur sempre immersi nelle relazioni di potere, e questa immersione è precisamente il prerequisito di una teoria politica che tenga in considerazione tanto le forme dominanti quanto quelle soggiogate, tanto i modi di inclusione e di legittimazione quanto i modi di delegittimazione e di cancellazione.

Fortunatamente, mi pare, Arendt non dà sostanziale seguito al modello teorico di *Vita activa*; e il motivo può derivare dal fatto che, nei primi anni ’60, volge nuovamente lo sguardo al destino dei profughi e degli apolidi, per affermare in un nuovo modo il diritto di avere diritti[10]. Il diritto di avere diritti è un “diritto” la cui legittimazione non deriva da nessuna particolare organizzazione politica esistente. Come lo spazio dell’apparizione, il diritto di avere diritti anticipa e precede ogni istituzione politica che potrebbe codificarlo o cercare di garantirlo; allo stesso tempo, tale diritto non deriva da nessuna legge naturale. Questo diritto nasce nel momento in cui è esercitato e, soprattutto, nel momento in cui è esercitato da coloro che agiscono di concerto, come alleati. Solo quanti tentano di monopolizzare il concetto di “realtà” possono considerare “irreali” coloro che sono esclusi dalle forme esistenti di governo, che non appartengono a nessuno stato-nazione né a un’altra formazione statale contemporanea. E tuttavia, nonostante la sfera pubblica si sia definita effettivamente sulla base della loro esclusione, costoro agiscono. Anche nei casi in cui sono abbandonati alla precarietà, se non proprio alla morte, attraverso una sistematica negligenza, dal loro agire insieme emergono ancora forme di azione collettiva. Ed è quello cui assistiamo, per esempio, quando i lavoratori clandestini si radunano in mezzo alla strada senza alcun diritto riconosciuto di farlo; quando gruppi di persone, in Argentina, occupano abusivamente gli edifici dismessi per esercitare il diritto a un tetto abitabile; quando le popolazioni rivendicano un luogo pubblico sottoposto al controllo dei poteri militari; quando i profughi prendono parte a rivolte collettive per chiedere accoglienza, cibo e diritto d’asilo; quando intere fasce di popolazione si aggregano, senza alcuna protezione legale e alcun diritto di manifestare, per rovesciare un regime ingiusto e criminale, o per protestare contro misure di austerità che rendono impossibile, a moltissime persone, trovare un lavoro, o avere diritto all’istruzione gratuita. Oppure, quando coloro la cui pubblica apparizione è in sé un reato – come le

persone trans in Turchia o le donne che indossano il velo in Francia – appaiono lo stesso, contestando la loro condizione criminale, e affermando il diritto di apparizione.

La legge francese, che proibisce l'"ostentazione" di abiti religiosi e il volto coperto in pubblico, mira a istituire una sfera pubblica in cui l'abbigliamento rappresenti un significante del secolarismo e l'esibizione del volto divenga una norma pubblica. Il divieto di nascondere il volto lavora al servizio di una determinata concezione del diritto di apparizione, inteso come il diritto delle donne di apparire senza velo. Al contempo, però, questa legge di fatto nega il diritto di apparizione nel chiedere ad alcuni gruppi di donne di rifiutare norme religiose a favore di norme pubbliche. La richiesta di disaffiliazione religiosa diventa un obbligo là dove la sfera pubblica sia concepita come superamento, o come negazione, delle forme di appartenenza religiosa. L'idea dominante nel dibattito francese, secondo cui le donne che indossano il velo non potrebbero esercitare alcuna scelta in merito, opera palesemente come pretesto per la discriminazione delle minoranze religiose, dal momento che, se c'è una scelta che le donne che indossano il velo compiono, è innanzitutto quella di non assecondare le forme di disaffiliazione obbligatoria che condizionano l'accesso alla sfera pubblica. In questo caso, come in altri, la sfera dell'apparizione è altamente regolamentata. Il fatto che a queste donne sia richiesto di vestire in un modo piuttosto che in un altro costituisce una politica dell'abbigliamento nella sfera pubblica, esattamente come fa il "disvelamento" obbligatorio, che è giustificato proprio come segno di appartenenza in primo luogo alla sfera pubblica e solo secondariamente, o privatamente, alla comunità religiosa: ciò viene affermato in modo particolare rispetto alle donne musulmane, le cui affiliazioni alla varietà degli spazi pubblici, secolari e religiosi possono essere contigue, o sovrapporsi. E questa retorica mostra in modo abbastanza chiaro che la cosiddetta "sfera pubblica" è in ogni caso edificata attraverso forme costitutive di esclusione e forme coatte di disconoscimento. Paradossalmente, l'atto di conformare la propria condotta a una legge che impone di rinunciare al velo diventa il mezzo per istituire una "libertà di apparizione" altamente compromessa e, direi, violenta.

Come possiamo osservare nei raduni determinati da forme di celebrazione pubblica del lutto – com'è spesso accaduto in Siria prima che

metà della popolazione divenisse profuga, dove le folle dei partecipanti ai funerali diventavano gli obiettivi della violenza militare – lo spazio pubblico esistente viene occupato da coloro che non hanno alcun diritto di riunirsi lí e che emergono da zone di “disapparizione” [*disappearance*] per diventare corpi esposti alla violenza e alla morte, come accade quando si radunano e persistono pubblicamente. È proprio il loro diritto di riunirsi, il loro diritto libero dall’intimidazione e dalla minaccia della violenza, a essere sistematicamente attaccato dalla polizia, dall’esercito, dalle bande assoldate dal regime o dai mercenari. Attentare a quei corpi significa attentare al diritto stesso, dato che quando quei corpi appaiono e agiscono, di fatto esercitano un diritto al di fuori, contro e a dispetto del regime.

Nonostante i corpi in mezzo alla strada a volte verbalizzino la loro opposizione alla legittimità dell’operato statale, al contempo, attraverso l’occupazione di quello spazio e attraverso la loro persistenza anche in assenza di protezione, pongono una sfida allo stato in termini corporei; e ciò significa che quando il corpo “parla” politicamente, non lo fa solo attraverso il linguaggio, scritto o orale che sia. È la persistenza del corpo, nella sua esposizione, a mettere in discussione la legittimità statale, e lo fa proprio attraverso una specifica forma di performatività[11]. Tanto l’azione quanto la gestualità esprimono un significato e parlano, sia in termini di azione, sia di rivendicazione; l’una non è separabile dall’altra. Là dove la legittimità statale è messa in discussione proprio da questo modo di apparire in pubblico, il corpo stesso esercita un diritto che non è un diritto; in altre parole, il corpo esercita un diritto che viene attivamente contestato e annientato dalla forza militare e che, nella resistenza alla forza, articola la sua modalità di esistenza esibendo sia la propria precarietà, sia il proprio diritto di persistenza. Questo diritto non è codificato da nessuna parte. Non è garantito da una qualche fonte, né da alcuna legge esistente, sebbene, a volte, possa trovare supporto in essa. Si tratta del diritto di avere diritti, inteso non come legge naturale o come patto metafisico, ma come persistenza del corpo contro quelle forze che tentano di debilitarlo o di sradicarlo. Si tratta di una persistenza che richiede di irrompere nel regime spaziale istituito con una serie di supporti materiali che essa mobilita e da cui è a sua volta mobilitata.

Per essere chiari: non parlo né di vitalismo, né di diritto alla vita in quanto tale. Ciò che intendo dire, piuttosto, è che le rivendicazioni politiche sono messe in atto dall’apparizione dei corpi e dal loro agire di

concerto, dalle loro forme di rifiuto e di persistenza, in condizioni in cui questo solo fatto rappresenta una minaccia di delegittimazione dello stato. Anche se i corpi sono esposti ai poteri politici, infatti, tale esposizione non mette a tacere tutte le forme di reattività, a eccezione dei casi, ovviamente, in cui le condizioni stesse di reattività non siano annientate. E nonostante io non dubiti minimamente del fatto che è sempre possibile annientare definitivamente la capacità di reazione di una persona, vorrei al contempo mettere in guardia dall'assumere la totale "decimazione" come modo per descrivere la lotta degli spossessati. Sebbene sia sempre possibile errare nella direzione opposta, affermando che "ovunque c'è potere c'è resistenza", sarebbe un errore anche respingere la possibilità che il potere non sempre lavori secondo le proprie finalità, e che forme viscerali di rifiuto possano esplodere in modi collettivi. In quei casi, i corpi sono in se stessi vettori di potere in grado di sovvertire la direzionalità della forza; sono esempi incarnati, e alleati, di contrasto alla forza attraverso una forza di altro tipo e di altra qualità. I corpi, d'altronde, sono produttivi e performativi. Allo stesso tempo, essi possono persistere e agire solo se godono di supporto: di cibo, lavoro, forme di socialità e di appartenenza. E quando queste forme di supporto vengono meno e la precarietà è manifesta, i corpi vengono mobilitati in un'altra direzione: si appropriano cioè dei supporti esistenti, per dire che non può esserci nessuna forma di vita incarnata in assenza di sostegno sociale e istituzionale, in assenza di un lavoro continuativo, in assenza di reti di interdipendenza e di cura, in assenza di diritti collettivi alla casa e alla mobilità. Non soltanto questi corpi lottano per una certa idea di supporto sociale e di emancipazione politica: la loro stessa lotta, piuttosto, esemplifica la forma sociale di quell'idea. Nei casi piú ideali, un'alleanza pone in essere l'ordine sociale che mira a realizzare, stabilendo le forme di socialità che le sono proprie. Un'alleanza, infatti, non è riducibile a una sommatoria di individui, dal momento che, in senso stretto, non sono gli individui ad agire. L'azione dei corpi alleati, al contrario, accade precisamente tra coloro che prendono parte a essa, e questo "tra" non è affatto uno spazio ideale, o vuoto. Quest'intervallo è lo spazio della socialità e del supporto, lo spazio in cui si è costituiti in una socialità che non è riducibile alla prospettiva della prima persona singolare, né all'essere dipendenti da strutture senza le quali non potrebbe esserci una vita durevole e vivibile.

Molte delle manifestazioni di massa e delle modalità di resistenza alle

quali abbiamo assistito negli ultimi tempi, in realtà, non producono solo uno spazio di apparizione; esse al contempo si appropriano di spazi già istituiti, già permeati di potere, e cercano di rompere le relazioni che intercorrono tra lo spazio pubblico, la pubblica piazza e il regime vigente. Tale occupazione mette dunque in evidenza i limiti interni del politico, e spezza la relazione tra il teatro della legittimità e lo spazio pubblico; la permanenza di quel teatro nello spazio pubblico non è piú priva di problemi, dal momento che lo spazio pubblico è ora lo spazio di un'altra azione, un'azione volta a dislocare il potere e che rivendica legittimità proprio subentrando nel campo dei suoi effetti. In poche parole, i corpi in mezzo alla strada ridistribuiscono lo spazio dell'apparizione per contestare, e negare, le forme esistenti di legittimità politica – e quando, talvolta, questi corpi riempiono o prendono in consegna lo spazio pubblico, anche la storia materiale di quelle strutture si mette al loro servizio, diventando parte dell'azione stessa, ricostruendo un'altra storia in mezzo ai suoi piú concreti e sedimentati artifici. Si tratta di attori soggiogati che in quel momento assumono il controllo, cercando di strappare la legittimità all'apparato statale esistente, la cui teatrale autocostituzione dipende proprio da una certa regolamentazione dello spazio dell'apparizione. In questo tentativo di estorcere il potere si crea allora un nuovo spazio, un nuovo "tra" dei corpi che rivendica lo spazio esistente attraverso l'azione di una nuova alleanza; e quei corpi sono catturati e animati dagli spazi esistenti nelle stesse azioni attraverso cui rivendicano, e trasformano, i loro significati.

Questo tipo di lotta fa dunque irruzione nell'organizzazione spaziale del potere, la quale prevede forme di assegnazione e di restrizione degli stessi spazi nei quali e attraverso i quali si può o non si può apparire, implicando una regolamentazione spaziale del quando e del come la "volontà popolare" possa apparire. Una tale concezione allocativa e restrittiva di chi può apparire – di fatto, di chi può diventare soggetto di apparizione – denota un'operazione di potere che lavora sia attraverso l'esclusione, sia attraverso l'allocazione differenziale.

Cosa significa, dunque, apparire, nell'ambito delle forme contemporanee della politica? Ed è forse possibile porre questa domanda senza volgere lo sguardo ai media? Apparire, infatti, presuppone che si appaia a qualcuno e che la nostra apparizione venga registrata dai sensi – non solo dai nostri, ma anche da quelli di qualcun altro. Se appariamo,

questo significa che la nostra apparizione viene vista, ossia che i nostri corpi vengono visti e che i loro suoni vocalizzati vengono sentiti: il corpo entra pertanto nel campo del visibile e dell'udibile. Non si tratta forse, necessariamente, di un corpo che lavora e di un corpo sessuale, di un corpo genderizzato e razzializzato in qualche forma? La prospettiva arendtiana incontra qui, chiaramente, i suoi limiti, dato che in essa il corpo si divide tra quello che appare pubblicamente per parlare e agire, e un altro – sessuale, lavoratore, femminile, straniero e muto – che è generalmente relegato al privato e alla sfera prepolitica. Quando le vite precarie si assembrano per la strada e si alleano in una lotta per conquistare uno spazio di apparizione, è precisamente questa divisione del lavoro a essere messa in crisi. Se qualche dominio della vita del corpo opera come condizione di privazione o di misconoscimento della sfera di apparizione, esso assurge ad assenza strutturale che governa e rende possibile la sfera pubblica stessa.

In quanto organismi viventi, parlanti e agenti, siamo chiaramente connessi a un vasto continuum, o a una vasta rete, di esseri viventi; e non solo viviamo tra loro, ma la nostra stessa persistenza come organismi viventi dipende da questa matrice di interdipendenze e di relazioni di supporto. Al contempo, il nostro parlare e il nostro agire ci distinguono come qualcosa di separato dagli altri esseri viventi. Qui non è necessario capire cosa renda l'azione politica distintamente umana; è però necessario osservare come l'ingresso dei corpi misconosciuti nell'ambito della sfera politica sancisca contemporaneamente il legame essenziale tra gli esseri umani e le altre creature viventi. Il corpo privato condiziona il corpo pubblico non solo in teorie come quella di Arendt, ma anche nelle organizzazioni politiche dello spazio che continuano a esistere in varie forme (e che, nella teoria di Arendt, sono in un certo senso naturalizzate). E sebbene il corpo pubblico e il corpo privato non siano mai totalmente distinti (i corpi privati a volte "vengono mostrati" in pubblico, e ogni corpo pubblicamente esposto ha i suoi momenti privati), tale biforcazione è cruciale per conservare la distinzione tra pubblico e privato, e le sue modalità di misconoscimento e di deprivazione.

Forse è una fantasia pensare che una dimensione della vita corporea possa e debba restare nascosta, mentre un'altra, pienamente distinta, sia quella che appare in pubblico. Non c'è alcuna traccia del biologico nella sfera dell'apparizione? Con Bruno Latour e Isabelle Stengers non

potremmo forse dire che la negoziazione della sfera dell'apparizione è essa stessa, di fatto, una faccenda biologica, una faccenda che attiene alle capacità investigative dell'organismo? Dopotutto, non c'è modo di muoversi nell'ambiente o di procurarsi del cibo senza apparire con tutto il corpo nel mondo, e non c'è modo di sfuggire alla vulnerabilità e alla mobilità che l'apparizione comporta – il che spiega peraltro le forme di camuffamento e di autoprotezione messe in campo dagli animali. In altre parole, l'apparizione non è forse un momento necessariamente morfologico, un momento in cui il corpo corre il rischio di apparire non solo per parlare e agire, ma anche per soffrire e muoversi, per entrare in contatto con altri corpi, per negoziare l'ambiente dal quale ognuno dipende, per organizzare socialmente il soddisfacimento dei bisogni? Infatti, il corpo può apparire ed esprimere significati contestando il modo in cui parla o la parola stessa come propria istanza paradigmatica. Potremmo mai comprendere l'azione, la gestualità, l'immobilità, il contatto, il muoversi insieme se tutto ciò fosse riducibile alla vocalizzazione del pensiero attraverso il linguaggio?

L'atto del parlare in pubblico, seppur nell'ambito della problematica divisione del lavoro di cui abbiamo parlato, dipende da una dimensione della vita corporea che è data, passiva, opaca e, dunque, esclusa dalla definizione convenzionale del politico. A partire da questo, potremmo domandarci: quale tipo di regolamentazione impedisce che il corpo passivo, o dato, trabocchi in corpo attivo? Si tratta per caso di due corpi distinti? Se è cosí, quale tipo di politica è necessaria per mantenere questa distinzione? Si tratta di due dimensioni differenti dello stesso corpo o tale distinzione, di fatto, non è che un effetto di una certa regolamentazione dell'apparizione corporea che è attivamente contestata dai nuovi movimenti sociali e dalle lotte contro la violenza sessuale, per la libertà riproduttiva, contro la precarizzazione e per la libertà di movimento? Possiamo osservare come qui si manifesti una certa regolamentazione topografica, se non architettonica, del corpo a livello teorico. In modo significativo, è precisamente questa operazione di potere – l'estromissione e l'allocazione differenziale del se e del come il corpo possa apparire – a essere radicalmente esclusa da Arendt nella sua teorizzazione del politico. Di piú: la sua esplicita concezione del politico dipende proprio da questa operazione di potere, che lei non considera come parte della politica stessa.

Ciò che accetto della teoria di Arendt, dunque, è solo l'idea secondo cui

la libertà non promana da me, né da te; la libertà può accadere, e di fatto accade, soltanto in una relazione tra di noi o, forse, in mezzo a noi. Quindi non si tratta di trovare la dignità umana all'interno di ogni singolo individuo; piuttosto, si tratta di intendere l'umano come un essere relazionale e sociale, un essere la cui azione dipende dall'uguaglianza e che a sua volta articola il principio di uguaglianza. Nella prospettiva di Arendt, infatti, non può propriamente esserci umano se non c'è uguaglianza. Nessun umano può essere umano da solo. Nessun umano può essere umano senza agire di concerto con altri, in condizioni egualitarie. E aggiungerei: la rivendicazione di uguaglianza non è solo detta o scritta, ma è realizzata precisamente dai corpi quando appaiono insieme o, piuttosto, quando attraverso la loro azione concertata pongono in essere uno spazio d'apparizione. Questo spazio è creato dall'azione e, al contempo, è un effetto dell'azione. Esso può operare, secondo Arendt, solo se le relazioni sono improntate all'uguaglianza.

Esistono senz'altro molte ragioni per essere sospettosi nei riguardi delle idealizzazioni; ne esistono altrettante, però, per stare in guardia da ogni analisi interamente preclusa all'idealizzazione. Ci sono due aspetti delle dimostrazioni rivoluzionarie di piazza Tahrir che vorrei sottolineare. Il primo ha a che vedere con il tipo di socialità che è venuto a crearsi all'interno della piazza: una divisione del lavoro che ha fatto saltare ogni differenza di genere e in base alla quale tutti, a rotazione, parlavano pubblicamente e pulivano gli spazi in cui gli altri mangiavano e dormivano, sviluppando un'organizzazione del lavoro in cui ciascuno aveva il dovere di mantenere l'ambiente in buono stato e di pulire i bagni. In breve, si sono formate con facilità e con metodo ciò che alcuni chiamerebbero "relazioni orizzontali" tra quanti erano lí a protestare: alleanze che lottavano per incarnare l'uguaglianza, che passava innanzitutto per un'uguale divisione del lavoro tra i sessi. Tali alleanze divennero parte attiva nella resistenza contro il regime di Mubarak, contro le sue gerarchie, e contro le straordinarie differenze di ricchezza tra i suoi sostenitori militari e finanziatori da una parte, e i lavoratori e le lavoratrici dall'altra. La forma sociale assunta dalla resistenza, pertanto, è iniziata proprio con l'incarnazione dei principi di uguaglianza, i quali regolavano non solo il come e il quando le persone avrebbero dovuto parlare e agire nei confronti dei media e contro il regime, ma anche come si sarebbero dovute prendere cura, nelle varie zone della piazza, dei letti sistemati sul

selciato, delle postazioni di primo soccorso, dei bagni, dei luoghi in cui le persone mangiavano e di quelli in cui erano esposte alla violenza proveniente dall'esterno. Non si trattava di azioni eroiche, per le quali fossero necessarie una straordinaria forza fisica o una peculiare abilità in termini di retorica politica. Il semplice atto di dormire insieme, nella piazza, era l'affermazione politica piú eloquente – e quell'atto contava anche come azione. Tali azioni erano eminentemente politiche per il semplice fatto di sovvertire la convenzionale distinzione tra pubblico e privato, al fine di stabilire nuove relazioni di uguaglianza; in questo senso, esse incorporavano nella stessa forma sociale assunta dalla resistenza i principi per i quali si lottava con l'obiettivo di realizzarli in forme politiche piú ampie.

Il secondo aspetto che mi interessa sottolineare è che, durante la prima rivoluzione egiziana del 2009, molte persone, in reazione ai violenti attacchi o a forme estreme di minaccia, intonavano la parola *silmiyya*, derivante dalla stessa radice del verbo *salima* che significa "essere sano e salvo", "illeso", "intatto", "sicuro", ma anche "essere non condannabile", "senza colpa", "perfetto", cosí come "essere certo", "fondato", "chiaramente dimostrato"[12]. *Silmiyya* proviene dal sostantivo *silm*, che significa "pace", ma anche, in modo intercambiabile e significativo, "religione islamica". Una variante del termine è *hubb as-silm*, che in arabo significa "pacifismo". Di solito, l'intonazione della parola *silmiyya* ha il suono di una delicata esortazione: "Calma, calma". Nonostante la rivoluzione fosse fondamentalmente nonviolenta, ciò non significa che fosse guidata da un'opposizione di principio alla violenza. L'intonazione collettiva della parola *silmiyya* serviva pertanto a incoraggiare le persone a resistere al richiamo mimetico dell'aggressione militare – e delle bande –, tenendo presente il piú ampio obiettivo: la radicale trasformazione democratica. Farsi trascinare in uno scontro violento, del tutto momentaneo, avrebbe infatti significato perdere la pazienza necessaria alla realizzazione della rivoluzione. Ma ciò che mi interessa sottolineare è il canto, il modo in cui il linguaggio è stato messo al servizio non solo dell'incitamento di un'azione, ma anche del contenimento di un'altra: un contenimento in nome di una comunità emergente di uguali, la cui modalità primaria di fare politica non voleva essere la violenza.

È chiaro che i raduni e le dimostrazioni che operarono un cambiamento nel regime egiziano dovettero fare affidamento sui media per produrre un

senso della pubblica piazza e dello spazio di apparizione. Qualunque esempio estemporaneo di "pubblica piazza" è situato e al tempo stesso trasferibile; a dire il vero, esso sembrò essere trasferibile fin dall'inizio, sebbene non completamente. Altrettanto chiaro è che, in assenza dei media, non avremmo potuto pensare alla trasferibilità di quei corpi scesi in piazza. In qualche modo, furono le immagini proiettate dai media tunisini a preparare la strada per i primi eventi mediatici di piazza Tahrir, ai quali poi seguirono quelli in Yemen, Bahrein, Siria e Libia, ciascuno dei quali prese traiettorie differenti, come è tuttora evidente. Molte delle dimostrazioni pubbliche degli ultimi anni non erano dirette contro dittature militari o contro regimi tirannici, e sono state numerose quelle che hanno dato vita a nuove formazioni statali o a situazioni di guerra che non sono meno problematiche di quelle che hanno rimpiazzato. Ma in alcune delle dimostrazioni che hanno fatto seguito alle rivolte, specialmente quelle che hanno preso di mira forme di precarietà indotta, i partecipanti si sono opposti esplicitamente al capitalismo monopolistico, al neoliberismo, alla soppressione dei diritti politici, e lo hanno fatto in nome di coloro che sono stati abbandonati dalle riforme neoliberali che mirano a smantellare le forme esistenti di democrazia sociale e di socialismo, a cancellare posti di lavoro, a esporre la popolazione alla povertà, a minare i diritti basilari all'istruzione pubblica e alla casa.

Le scene che avvengono in strada diventano politicamente potenti solo se e quando ne abbiamo versioni visive e sonore, comunicate in presa diretta o in condizioni di massima prossimità, al punto che i media non si limitano a riportare la scena, ma sono essi stessi parte della scena e dell'azione; i media, per dirla tutta, *sono* la scena o lo spazio nella sua dimensione estesa, visivamente e acusticamente replicabile. Un modo per illustrare tutto ciò consiste nella semplice constatazione che i media estendono visivamente e sonoramente la scena, e partecipano alla sua delimitazione come alla sua trasferibilità. Per dirla in altri termini, i media costituiscono la scena in un tempo e in un luogo che includono ed eccedono la sua istanziazione. Nonostante la scena sia sicuramente ed enfaticamente collocata, coloro che si trovano altrove percepiscono la sensazione di avere in qualche modo accesso diretto a essa, attraverso le immagini e i suoni di cui sono destinatari. E ciò è vero, nonostante non si sappia che tipo di montaggio abbia subito la scena, o quali scene vengano trasmesse e fatte circolare e quali, invece, rimangano ostinatamente fuori

dall’inquadratura. Quando la scena inizia a circolare, essa è al contempo lí e qui, e, se non fosse ubiqua, non sarebbe la scena che è. Il suo essere situata localmente non è negato dal fatto di essere comunicata al di là di se stessa e, dunque, costituita dai media globali; la scena dipende da questa mediazione per avere luogo nei termini dell’evento che è. Ciò significa che il locale richiede di essere riformulato al di fuori di se stesso per essere istituito in quanto locale, e vuol dire dunque che è solo attraverso i media globalizzanti che il locale viene istituito e che qualcosa può davvero accadere lí. Chiaramente, molte cose accadono al di fuori dell’inquadratura della videocamera o degli altri dispositivi digitali, e i media possono facilmente alimentare la censura, piuttosto che impedirla. Molti eventi locali non sono mai stati registrati e trasmessi, e ci sono importanti ragioni per cui ciò è accaduto. Ma quando un evento inizia a circolare, mobilitando e sostenendo forme di indignazione e di pressione globali che hanno il potere di paralizzare i mercati o di troncare relazioni diplomatiche, allora il locale viene a istituirsi in circuiti che costantemente lo eccedono.

Al tempo stesso, resta qualcosa di ciò che accade localmente che non può circolare in questo modo, e che, di fatto, non lo fa; e la scena non potrebbe essere la scena che è se non comprendessimo che, lí, alcune persone stanno rischiando, e che tale rischio è corso precisamente da quei corpi in mezzo alla strada. Se dunque, da un lato, essi sono trasportati altrove, dall’altro sono sicuramente lí, a reggere la videocamera o lo smartphone, faccia a faccia con coloro ai quali si oppongono, privi di protezione, esposti all’offesa, offesi, persistenti, quando non ribelli. Ciò che conta è il fatto che quei corpi tengano in mano lo smartphone, e che inviino messaggi o immagini: infatti, quando vengono aggrediti, il motivo è il piú delle volte legato ai dispositivi stessi. Può trattarsi di un tentativo di distruggere la videocamera e chi la sta usando, o di un mero spettacolo per i media, inscenato come avvertimento o minaccia. O può anche essere un modo per scoraggiare ogni altra forma di organizzazione. Ma l’azione corporea, in ogni caso, è forse scindibile dalla tecnologia di cui si serve? E la tecnologia non contribuisce forse a istituire nuove modalità di azione politica? E quando la censura, o la violenza, sono rivolte contro quei corpi, non sono forse anche rivolte contro l’accesso di quei corpi ai media, al fine di stabilire un controllo egemonico su quali immagini possano circolare e quali no?

Chiaramente, i media dominanti sono aziende di proprietà di qualcuno e, in quanto tali, esercitano forme di censura, come di incitamento. Nonostante questo, mi sembra importante affermare che la libertà mediatica di trasmettere da luoghi come piazza Tahrir sia in sé un esercizio di libertà, e dunque un modo di esercitare diritti, specialmente quando si tratta di media fuori controllo, media "di strada" che sfuggono alla censura, in cui l'uso dello strumento è parte dell'azione corporea stessa. Questo è senza dubbio uno dei motivi per cui sia Hosni Mubarak sia, otto mesi dopo, David Cameron si sono espressi a favore della censura delle informazioni trasmesse dai social network. In alcune circostanze, infatti, i media non si limitano solo a diffondere le istanze di libertà o di giustizia espresse in vari modi dai movimenti sociali e politici, ma esercitano essi stessi alcune delle libertà per le quali i movimenti lottano. Con ciò non intendo dire che ogni mezzo di informazione sia impegnato nella lotta per la libertà politica e la giustizia sociale (sappiamo perfettamente che non è cosí). Naturalmente è molto importante discernere quale sia, tra i media globali, quello che sta diramando l'informazione, e in che modo lo faccia. Ciò che voglio dire, piuttosto, è che talvolta i dispositivi privati diventano globali esattamente nel momento in cui aggirano le forme di censura esistenti per dare notizia delle manifestazioni di protesta, diventando in questo modo parte della protesta stessa.

Ciò che i corpi fanno quando manifestano per strada è fondamentalmente connesso a cosa fanno i dispositivi tecnologici e di comunicazione nel momento in cui "riferiscono" quanto sta accadendo. Si tratta di due azioni distinte, ma entrambe richiedono l'uso del corpo. E l'esercizio di una libertà è connesso all'altra; il che significa che entrambi sono modi di esercitare dei diritti e che, insieme, danno vita a uno spazio di apparizione, garantendone la trasferibilità. In parte dissento da chi afferma che l'esercizio dei diritti avvenga oggi il piú delle volte a spese dei corpi per strada, dato che Twitter e le altre tecnologie virtuali hanno condotto a una disincarnazione della sfera pubblica. È importante, infatti, sottolineare che ogni mezzo di comunicazione è innanzitutto "tenuto in mano" e che gli smartphone sono "tenuti in alto", producendo in questo modo una sorta di controsorveglianza delle azioni militari e di polizia. I media necessitano di quei corpi in mezzo alla strada perché possa esserci un evento, cosí come quei corpi in mezzo alla strada necessitano dei media per esistere nell'arena globale. Pensiamo ai casi in cui coloro che hanno

una videocamera o che sanno usare Internet con particolare destrezza vengono incarcerati, torturati, o deportati: è evidente come l'uso delle tecnologie implichi effettivamente un corpo. E non solo il corpo di chi digita e invia, ma anche quello di chi, connesso da un'altra parte, riceve ciò che viene digitato e inviato. In altre parole, la dimensione locale non è superata dall'uso di media in grado di diramarla in modo potenzialmente globale. E se questa congiunzione tra la strada e i media è ciò che costituisce una versione contemporanea della sfera pubblica, allora i corpi connessi su Internet devono essere pensati al tempo stesso *lí* e *qui*, adesso e in un altro momento, fermi e trasportati altrove, con conseguenze politiche derivanti da queste due modalità di spazio e tempo.

Che le pubbliche piazze trabocchino di persone – di persone che mangiano e dormono lí, che cantano e si rifiutano di lasciare quello spazio, come abbiamo visto nei primi assembramenti di piazza Tahrir, e come continua ad accadere in altre parti del mondo –, è questo che conta. E conta anche che ad Atene, Londra o Berkeley siano stati occupati gli edifici pubblici delle università. In risposta alle occupazioni del campus universitario di Berkeley, per esempio, sono state comminate multe per violazione della proprietà. In alcuni casi, gli studenti sono stati accusati di attentare alla proprietà privata. E tali accuse hanno sollevato la questione se l'università sia pubblica o privata. L'obiettivo dichiarato della protesta – l'occupazione studentesca dell'edificio e la chiusura degli occupanti al suo interno – era quello di ottenere una base, un modo per garantirsi le condizioni materiali essenziali all'apparizione in pubblico. Azioni di questo tipo di solito non avvengono quando basi effettive sono già disponibili. Nel caso citato, come anche piú di recente nel Regno Unito, studenti e studentesse stavano occupando gli edifici per rivendicare il fatto che essi dovevano appartenere solo all'istruzione pubblica, ora e in futuro. Ciò non significa che l'occupazione di quegli edifici sia sempre giustificabile, ma cerchiamo anche di non perdere di vista ciò che è in gioco in azioni come queste: il significato simbolico dell'occupazione è reclamare il fatto che quegli edifici sono pubblici, che appartengono all'istruzione pubblica, alla quale le tasse esorbitanti e i tagli alla spesa minano l'accesso. Non dovremmo sorprenderci, pertanto, se la forma assunta dalla protesta è stata quella dell'occupazione, finalizzata a rivendicare performativamente l'istruzione pubblica, a insistere sull'accesso – in senso letterale – ai palazzi dell'istruzione pubblica, in un

momento storico in cui quest'accesso è sempre piú impedito. In altre parole, nessuna legge di diritto positivo può giustificare queste azioni, che si oppongono all'istituzionalizzazione di forme di potere inique ed escludenti. Possiamo allora dire che tali azioni sono, nonostante tutto, forme di esercizio del diritto, un esercizio fuorilegge che ha luogo precisamente là dove la legge è sbagliata o ha fallito?

I corpi in mezzo alla strada persistono, ma cercano anche di trovare le condizioni per l'autoconservazione. Invariabilmente, tali condizioni non possono che essere sociali e fondarsi sulla domanda di una radicale riorganizzazione della vita sociale per chi vive un'esistenza messa a repentaglio. Se il nostro pensiero è giusto, e se ci impone la conservazione della vita in qualche forma, allora la vita da preservare assume una forma corporea. Di conseguenza, la vita del corpo – la sua fame, il suo bisogno di riparo e di protezione dalla violenza – diventa la preoccupazione principale della politica. Anche la piú "data" delle dimensioni della nostra vita, anche quella sulla quale non pensiamo di avere margini di scelta, non è semplicemente "data"; tali dimensioni, piuttosto, sono date dal punto di vista storico e linguistico, costituendo vettori di potere che nessuno può scegliere. Ugualmente vero, però, è che una data proprietà del corpo o un insieme di caratteristiche definitorie dipendono dalla possibilità di persistenza di quel corpo. Le categorie sociali che nessuno può scegliere attraversano il corpo dato in vari modi, e il genere, per esempio, nomina precisamente questo attraversamento, ma anche le sue trasformazioni. In tal senso, pure le dimensioni piú urgenti e involontarie delle nostre vite, come per esempio la fame e il bisogno di riparo, di cure, di protezione dalla violenza, che sia umana o della natura, sono cruciali per la politica. Non possiamo di certo rifarci al modello dello spazio chiuso e ben protetto della *polis*, dove ai bisogni materiali provvedevano esseri umani il cui genere, razza o status li rendevano inammissibili al pubblico riconoscimento. Ma non dobbiamo soltanto portare le urgenze materiali del corpo in mezzo alla piazza, quanto rendere questi bisogni centrali alle rivendicazioni politiche. Dalla mia prospettiva, le nostre vite, politicamente parlando, sono accomunate da una condizione di precarietà, per quanto distribuita in modo differenziale. E alcuni di noi, come Ruth Gilmore ha illustrato in modo molto chiaro, sono sproporzionatamente piú esposti di altri all'offesa e alla morte precoce[13]. Possiamo renderci conto della persistenza della differenza razziale se, per esempio, guardiamo alle

statistiche sulla mortalità infantile. Ciò significa che la precarietà è distribuita in modo ineguale e che le vite non sono considerate come ugualmente degne di lutto o come portatrici di uguale valore. Se, come sostiene Adriana Cavarero, l'esposizione dei nostri corpi nello spazio pubblico ci costituisce in modo fondamentale e istituisce il nostro pensiero come sociale e incarnato, vulnerabile e passionale, allora il nostro pensiero non approda a nulla senza il presupposto dell'interdipendenza e dell'intreccio dei corpi. Il corpo è costituito da prospettive che non può abitare; è qualcun altro a vedere il mio volto e a sentire la mia voce, in modi che mi sono preclusi. In questo senso – corporeo – noi siamo sempre altrove, e al tempo stesso qui, e questo spossessamento evidenzia la socialità alla quale apparteniamo. Anche in quanto esseri situati noi siamo sempre da qualche altra parte, costituiti da una socialità che ci eccede. Ciò stabilisce la nostra esposizione e la nostra precarietà, la nostra dipendenza da istituzioni politiche e sociali per persistere.

In quelle dimostrazioni in cui le persone cantano e parlano – oltre ad autorganizzarsi in forme di assistenza medica e sociale –, come possiamo distinguere le vocalizzazioni emesse dal corpo dalle altre espressioni legate alla necessità materiale e all'urgenza? Nei momenti in cui i dimostranti dormivano o mangiavano nella pubblica piazza, o quando costruivano i bagni e i diversi sistemi per condividere lo spazio, non stavano soltanto rifiutando di scomparire, di andarsene, di starsene dentro casa, né stavano solo rivendicando lo spazio pubblico – agendo di concerto, in condizioni di uguaglianza; quelle persone provvedevano anche all'autoconservazione, in quanto corpi che persistono e che hanno bisogni, desideri e necessità. Una situazione arendtiana e controarendtiana, in effetti, poiché quei corpi che organizzavano la gestione dei piú basilari bisogni in pubblico chiedevano anche al mondo di registrare ciò che stava accadendo, di rendere noto il suo sostegno, in modo da entrare a far parte dell'azione rivoluzionaria. I corpi non solo agivano di concerto, ma dormivano anche in pubblico, e in entrambe quelle modalità erano vulnerabili e portatori di esigenze, intenti a fornire condizioni politiche e spaziali ai propri bisogni corporei piú elementari. In questo modo, quei corpi si costituivano come immagini da proiettare davanti allo spettatore, e lo sollecitavano a riceverle e a rispondere, procurandosi cosí una copertura mediatica per impedire che l'evento venisse nascosto o dimenticato.

Dormire per terra non era solo un modo per rivendicare la sfera pubblica e contestare la legittimità statale, ma anche, in maniera abbastanza chiara, un modo per mettere il corpo in prima linea, nella sua insistenza, ostinazione e precarietà, superando la distinzione tra pubblico e privato per il tempo della rivoluzione. In altre parole, fu solo quando quei bisogni, che si supponeva dovessero restare privati, vennero fuori [*came out*] nei giorni e nelle notti della piazza, trasformati in immagine e in discorso per i media, che divenne finalmente possibile estendere lo spazio e il tempo dell'evento con una tenacia tale da rovesciare il regime. Alla fine, le videocamere non si spensero neanche un istante; i corpi erano lí ed erano qui; non smisero mai di parlare, nemmeno quando dormivano, e ciò li preservò dalla possibilità di essere messi a tacere, sequestrati, negati – la rivoluzione a volte avviene perché ci si rifiuta di tornare a casa, eleggendo la strada a luogo di una convergente e temporanea coabitazione.

Note

[1] Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham 2007.

[2] Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 146.

[3] Ivi, p. 145.

[4] *Ibid*.

[5] *Ibid*.

[6] "Di qui l'importanza della questione etica. Spinoza dice: *non sappiamo neanche di cosa è capace un corpo.* In altri termini: *non sappiamo neanche di quali affezioni siamo capaci, non sappiamo fin dove arrivi la nostra potenza*", Gilles Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), trad. it. di Saverio Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, p. 176. La mia posizione è tuttavia piuttosto diversa da quella di Deleuze lettore di Spinoza e non solo perché, visibilmente, tenta di tenere in considerazione i corpi nella loro pluralità, ma anche perché si domanda: quali sono le condizioni che determinano la capacità di un corpo?

[7] Adriana Cavarero, *A piú voci. Filosofia dell'espressione vocale,* Feltrinelli, Milano 2003.

[8] Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 146.

[9] Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

[10] La prima riflessione di Hannah Arendt sul "diritto di avere diritti", relativamente alla condizione dei profughi, risale al gennaio del 1943, quando scrisse l'articolo "We,

refugees", apparso nella rivista *The Menorah Journal*, vol. 1, n° 31, 1943 (trad. it. "Noi profughi", in Hannah Arendt, *Ebraismo e modernità*, a cura di Giovanna Bettini, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 35-49). Cfr. anche il breve commento di Giorgio Agamben: http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Phil%20108-08/We%20Refugees%20-%20Giorgio%20Agamben%20-%201994.htm.

[11] Cfr. Zeynep Gambetti, "Occupy Gezi as Politics of the Body", in Umut Özkirimli (ed.), *The Making of a Protest Movement in Turkey*, Palgrave Pivot, Houndmills, Basingstoke 2014.

[12] Cfr. la voce "Salima" in Hans Wehr, *Dictionary of Modern Written Arabic*, 4th ed., Spoken Language Services, Ithaca 1994.

[13] Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, University of California Press, Berkeley 2007.

3. Le vite precarie e l’etica della coabitazione

In questo capitolo vorrei affrontare alcune forme di obbligazione etica che hanno un carattere globale ed emergono sia a distanza, sia nelle relazioni di prossimità. Due sono le questioni che mi interessano, a prima vista piuttosto differenti l’una dall’altra. La prima è se ciascuno di noi possa avere la capacità, o l’inclinazione, di rispondere a distanza in maniera etica alla sofferenza, e cosa renda quest’incontro etico possibile, quando ha luogo. La seconda è che cosa comporti, per le nostre obbligazioni etiche, essere in opposizione a una data persona o a un dato gruppo, ma anche trovarci inevitabilmente legati a quella persona o a quel gruppo che non abbiamo scelto, dovendo rispondere a sollecitazioni formulate attraverso linguaggi che potremmo non capire e che forse non desideriamo nemmeno capire. Ciò accade, per esempio, ai confini di molti stati che sono oggetto di contestazione, ma anche in vari casi di prossimità geografica – che potremmo definire a “elevata conflittualità” –, quando popolazioni diverse vivono in condizioni di vicinanza non desiderata, dovuta per esempio a migrazioni forzate o alla ridefinizione dei confini di uno stato nazionale. Chiaramente, gli assunti sulla vicinanza e sulla lontananza informano già la maggior parte delle teorie etiche. Ci sono alcuni comunitaristi, per esempio, che sembrano non tenere minimamente in considerazione il carattere locale, provvisorio e talvolta nazionalista delle comunità alle quali si sentono eticamente vincolati, le cui specifiche norme comunitarie vengono intese come eticamente vincolanti. Costoro valorizzano la vicinanza come condizione per l’incontro e la conoscenza dell’altro, e di conseguenza tendono a ritenere vincolanti le relazioni etiche verso coloro di cui riusciamo a vedere il volto, i cui nomi possiamo conoscere e pronunciare – volti e nomi che, in definitiva, ci sono già familiari. È una posizione diffusa, inoltre, che la prossimità imponga richieste determinate e immediate relative al rispetto dei principi dell’integrità del corpo, della nonviolenza e della rivendicazione dei diritti territoriali o di proprietà. Eppure, mi sembra che accada qualcosa di diverso quando una parte del mondo manifesta indignazione morale per azioni e avvenimenti che hanno

luogo in un’altra parte del mondo; un’indignazione morale che non dipende né da un linguaggio condiviso, né da una vita comune basata sulla prossimità fisica. In casi come questi possiamo vedere e sperimentare l’agire stesso dei legami di solidarietà che emergono attraverso lo spazio e il tempo.

Viviamo in tempi in cui, nostro malgrado, e direi a prescindere da ogni intenzionalità, ci troviamo a essere sollecitati da immagini di sofferenze lontane in modi che reclamano il nostro interesse e che ci spingono ad agire – ossia, a dar voce alla nostra contrarietà e a esprimere la nostra resistenza a quelle forme di violenza attraverso mezzi politici concreti. In questo senso, possiamo dire di non limitarci solo ed esclusivamente a ricevere un’informazione dai media – in base alla quale, poi, individualmente, decidiamo di fare o non fare qualcosa. Non siamo semplici consumatori, né siamo soltanto paralizzati dall’eccesso di immagini. A volte, non sempre, le immagini che ci vengono imposte operano in quanto sollecitazione etica: qualcosa, cioè, ha un impatto su di noi, senza che siamo minimamente in grado di prevenirlo o di prepararci. Ciò significa che in momenti come questi siamo colpiti da qualcosa che eccede la nostra volontà, qualcosa che non dipende da una nostra azione, che viene a noi dall’esterno, come un’imposizione, ma anche come una richiesta etica. La mia ipotesi è che si tratti di obbligazioni etiche che non richiedono il nostro consenso, né sono il risultato di contratti o accordi in cui ci siamo deliberatamente impegnati.

Per rendere piú chiaro ciò che intendo, propongo come punto di partenza di considerare le immagini e i resoconti delle sofferenze esperite nelle guerre come una particolare forma di sollecitazione etica, che ci obbliga a confrontarci con le questioni della prossimità e della distanza. Tali immagini e resoconti formulano, anche se implicitamente, alcuni dilemmi etici: ciò che sta accadendo mi è cosí lontano da non investirmi di nessuna responsabilità? Oppure, al contrario, ciò che sta accadendo mi è tanto vicino da costringermi a occuparmene? Se non ho causato io, in prima persona, questa sofferenza, vuol dire che non ne sono in alcun modo responsabile? Come affrontiamo queste domande? Nonostante la mia argomentazione non si focalizzerà specificamente attorno a fotografie o immagini, la mia ipotesi è che la sollecitazione etica che può derivare, per esempio, da immagini di sofferenze determinate dalla guerra, ponga questioni molto ampie sull’obbligazione etica in generale. Dopotutto, non

sempre scegliamo di sottoporci alla visione di immagini di guerra, di violenza e di morte, e possiamo anche respingerle con veemenza. *Chi mi sta sbattendo questa immagine in faccia? Come vuol farmi sentire? Cosa vuole farmi?* Potremmo intendere tutte queste domande come parte della paranoia strutturale dell'immagine, del suo essere legata a doppio nodo a forme indefinite di finalità. Ma, anche se fossimo paranoici, verremmo ugualmente sollecitati o chiamati a confrontarci in qualche modo con quelle finalità. C'è forse un sottotesto levinasiano dietro quei momenti in cui ci troviamo ad ascoltare la voce di qualcuno che non abbiamo deciso di udire, o a guardare un'immagine che non abbiamo scelto di vedere?

Tali immagini possono apparire sullo schermo del nostro computer, oppure può capitarci di incrociarle (o che loro ci incrocino) mentre passeggiamo per la strada, esposte nei chioschi delle edicole. Anche se possiamo visitare deliberatamente un certo sito per avere delle informazioni, questo non significa che siamo effettivamente preparati a ciò che vedremo, né significa che abbiamo scelto di esporci a quello in cui ci imbatteremo, dal punto di vista visivo o uditivo. Tutte e tutti noi, probabilmente, sappiamo cosa significa sentirsi invasi e sopraffatti da immagini che fanno appello ai nostri sensi; ma lo siamo anche da un punto di vista etico? E se cosí non fosse, sarebbe un problema? Susan Sontag ha scritto che le immagini di guerra sono in grado di sopraffarci e, allo stesso tempo, di paralizzarci, e si è chiesta se si possa ancora contare sulle immagini per stimolare una presa di posizione politica – e una resistenza – contro l'ingiustizia della violenza di stato e della guerra[1]. È invece possibile, mi chiedo, sentirsi sopraffatti, ma non paralizzati? E se ciò accade, possiamo intenderlo come l'effetto dell'opera dell'obbligazione etica sulle nostre sensibilità? Questa parola, "sensibilità", è quella che Lévinas usa per descrivere la zona della responsività che precede l'io, e che dunque presiede alle risposte che solo in parte fanno capo all'io. Dire "questa è la mia risposta" significa considerare l'io come sua fonte primaria; ciò a cui mi riferisco è invece una forma di responsività che implica lo spossessamento del *logos* dell'io. Con questa idea nella testa, pertanto, ritorno alla mia domanda: la sopraffazione che subiamo può, in qualche modo, disporci all'azione? Di solito, agiamo soltanto se siamo mossi a farlo, e ciò che ci muove è qualcosa che ci colpisce dal di fuori, da un altrove, dalle vite degli altri, qualcosa che impone un eccesso a partire dal quale e sul quale agiamo. Secondo questa concezione dell'obbligazione

etica, la ricettività non è solo la precondizione per l'azione, bensí una delle sue caratteristiche costitutive. La parola "media" si riferisce a ogni modalità di presentazione che ci trasmette una versione della realtà esterna; ciascuna di queste modalità opera attraverso una serie di esclusioni le quali rendono possibile ciò che potremmo definire i messaggi dei media, che incidono su di noi. Per messaggio intendo dunque sia l'esclusione stessa – quello che è espunto, lasciato fuori dai margini – sia ciò che viene esplicitamente presentato. Quando ci troviamo coinvolti in un'azione responsiva di qualunque tipo, ci troviamo di solito a rispondere a qualcosa che non abbiamo scelto di vedere (qualcosa che è escluso dalla nostra visione, ma anche qualcosa che è dato nel dominio dell'apparizione visiva). Potrebbe sembrare che stia saltando da un argomento all'altro, ma quel che intendo suggerire è che questo breve resoconto su ciò che nella forza dell'immagine non è deliberatamente scelto può dirci qualcosa a proposito delle obbligazioni etiche che s'impongono a noi senza il nostro consenso. Se dunque restiamo aperti di fronte a questa possibilità, a prescindere dal fatto che la accettiamo pienamente o meno, ci appare chiaro come il terreno del consenso non sia sufficiente a delimitare la globalità delle obbligazioni che strutturano la nostra responsabilità. La responsabilità, infatti, può ben essere implicata in un dominio che non è quello del consenso.

In secondo luogo, contesto l'idea secondo cui le obbligazioni etiche possono emergere solo nell'ambito di comunità ben definite, raccolte all'interno di confini determinati, unite dallo stesso linguaggio, e/o costituenti un popolo o una nazione. Gli obblighi nei riguardi di coloro che sono lontani, cosí come di quelli che sono vicini, attraversano i confini linguistici e nazionali e sono resi possibili solo da traduzioni visive e linguistiche, incluse le dislocazioni temporali e spaziali. Questi circuiti confondono ogni base comunitaria nel delimitare gli obblighi globali che contraiamo. La mia proposta, dunque, è che né il consenso né il comunitarismo siano in grado di giustificare o di delimitare lo spettro di obbligazioni che vorrei affrontare in queste pagine. Penso che si tratti di un'esperienza comune in rapporto ai media che, se per un verso possono accorciare le distanze da una sofferenza lontana, per l'altro riescono anche a far sembrare lontanissimo ciò che invece è vicino. La mia tesi è che le domande etiche che emergono oggi nei circuiti globali dipendano da questa limitata, ma necessaria, reversibilità dei concetti di prossimità e di

distanza. D’altronde, alcuni legami sono già prodotti da questa reversibilità, nonché dall’impasse che la costituisce. E si tratta di una reversibilità che si scontra con la questione della presenza corporea, dal momento che, per quanto possiamo essere pienamente trasportati altrove dai media, di fatto, non lo siamo. Se veniamo filmati in mezzo alla strada, per esempio, sia il nostro corpo sia quella strada vengono in un certo senso trasportati al di là di se stessi, acquisendo dimensioni potenzialmente globali; eppure, quel resoconto e quel trasporto possono acquisire intelligibilità solo sulla base dell’assunto che alcune dimensioni del tempo e dello spazio di quella specifica localizzazione corporea non possono essere trasportate, ma restano lí, e persistono nel loro ostinato restare lí. Tornerò in seguito su questo problema del corpo, dato che non ho modo di aggirarlo, e forse nessuno può farlo.

Per il momento, vorrei solo suggerire in modo molto elementare che se mi sento vincolata solo nei riguardi di coloro che mi sono vicini, già familiari, allora la mia etica è invariabilmente parrocchiale, comunitaria ed escludente; allo stesso tempo, se mi sento vincolata solo nei riguardi di chi è astrattamente “umano”, significa che sto evitando ogni tentativo di operare una traduzione culturale tra la mia situazione e quella degli altri; infine, se mi sento vincolata solo nei riguardi di chi soffre in un luogo lontano, e mai nei riguardi di chi invece mi è vicino, significa che sto rimuovendo questa situazione di prossimità al fine di assicurare la distanza necessaria che mi consente di provare sentimenti etici, e finanche di sentirmi una persona morale. Le relazioni etiche, tuttavia, sono sempre mediate – uso questa parola deliberatamente, nel tentativo di compiere una lettura hegeliana nel bel mezzo dell’era digitale. E ciò significa che le questioni legate alla localizzazione sono confuse al punto che ciò che sta accadendo “lí” in qualche modo sta accadendo anche “qui”, e se ciò che sta accadendo “lí” dipende da un evento registrato in vari “altrove”, allora sembrerebbe che la rivendicazione etica dell’evento abbia luogo sempre in un “qui” e in un “lí” che sono in qualche modo reversibili; ma questa reversibilità trova il suo limite nel fatto che il corpo non può essere affrancato dal suo essere situato, esposto, trasportato attraverso un medium. In una prima accezione, pertanto, l’evento è enfaticamente locale, perché sono i corpi di quelle specifiche persone a rischiare. Al contempo, se quei corpi in prima linea non venissero filmati e trasmessi altrove, non vi sarebbe alcuna risposta globale, e dunque non vi sarebbe nemmeno

alcuna forma di riconoscimento etico globale o di connessione, e ad andare perduto sarebbe precisamente qualcosa che pertiene alla realtà dell'evento. Non si tratta solo del fatto che alcuni assistono a ciò che fanno altri attraverso i media, ma che la risposta stessa evidenzia una forma di connessione globale, per quanto provvisoria, con coloro le cui vite e le cui azioni sono in questo modo registrate. Per dirla in poche parole, sentirsi impreparati di fronte all'immagine mediatica che ci sommerge non conduce necessariamente alla paralisi, ma a una situazione in cui a) siamo colpiti e agiamo proprio in virtú dell'essere agiti dalle immagini, e b) siamo sia qui sia lí e, seppure in modi diversi, accettiamo e negoziamo la possibilità di essere in luoghi diversi, attraversando la temporalità di connessioni etiche che potremmo legittimamente definire globali.

È forse possibile, ora, volgere lo sguardo ad alcune concezioni filosofiche dell'etica per riformulare ciò che potrebbe significare, oggi, accogliere un'istanza etica che non sia riducibile né al consenso, né all'accordo, e che si collochi al di fuori dei legami comunitari consolidati? Nelle prossime pagine prenderò brevemente in considerazione alcune affermazioni di Emmanuel Lévinas e di Hannah Arendt sulle controverse relazioni che intercorrono tra l'etica, la prossimità e la distanza. La scelta di due pensatori formatisi l'uno (Lévinas) attraverso la tradizione intellettuale ebraica, e l'altra (Arendt) attraverso la situazione storica degli ebrei, non è accidentale. In un altro libro che riverbera qui la sua ombra[2], ho provato ad articolare un'idea della coabitazione che discende a sua volta dalla concezione dell'obbligazione etica che vorrei descrivere in queste pagine; e, rispetto all'obiettivo che mi propongo, questi pensatori offrono entrambi delle prospettive tanto illuminanti quanto problematiche. Spero che la mia riflessione possa guadagnare in concretezza quando, verso la fine di questo saggio, volgerò lo sguardo alla situazione israelo-palestinese, principalmente per illustrare alcune visioni ebraiche della coabitazione che richiedono una presa di distanza dal comunitarismo, e quindi anche dal comunitarismo ebraico, e che possono fungere da alternativa critica all'odierna pretesa dello Stato di Israele di farsi unico rappresentante dell'ebraicità. Fortunatamente per voi, e forse anche per me, quest'ultimo problema non sarà il fulcro della mia riflessione qui, pur costituendo, in tutta onestà, l'argomento centrale della mia attuale riflessione.

Lévinas

Ci sono due dimensioni dissonanti nella filosofia etica di Lévinas. Da un lato, possiamo osservare l'importanza della categoria di "prossimità" nella sua concezione delle relazioni etiche. Sembra quasi che i modi attraverso i quali gli altri ci agiscono, al di fuori della nostra volontà, costituiscano l'occasione di un appello o di una sollecitazione etici. Ciò significa che siamo agiti e sollecitati eticamente, prima di ogni distinto senso della scelta. L'incontro con l'altro richiede una prossimità corporea, e se è il suo "volto" ad agirci, allora significa che quel "volto" ci colpisce e ci sollecita al tempo stesso. Dall'altro lato, secondo Lévinas, le nostre obbligazioni etiche eccedono la prossimità in senso fisico, e si estendono al di là di coloro che fanno parte della comunità riconoscibile alla quale apparteniamo. Per Lévinas, infatti, coloro che ci agiscono sono chiaramente altro da noi; non è certo la loro somiglianza a vincolarci nei loro confronti.

Come sappiamo, Lévinas sosteneva idee contraddittorie sulla questione dell'alterità dell'altro che ci interpella eticamente: egli appoggiava apertamente alcune forme di nazionalismo, in particolare di nazionalismo israeliano, e riteneva, inoltre, che solo all'interno della tradizione giudaico-cristiana fossero possibili relazioni etiche. Tuttavia, proviamo per il momento a leggerlo contro se stesso, o almeno a leggerlo facendo salve le possibilità politiche che la sua prospettiva è in grado di aprire, anche al di là delle sue stesse intenzioni. La posizione di Lévinas ci consente di approdare alla seguente conclusione: l'insieme dei valori etici che vincolano una popolazione nei riguardi di un'altra non dipende in nessun modo dal fatto che quelle due popolazioni condividano segni simili di appartenenza nazionale, culturale, religiosa o razziale. È interessante, in questo senso, che Lévinas insista sul fatto che siamo vincolati nei riguardi di chi non conosciamo, cosí come di chi non abbiamo scelto, o non avremmo mai potuto scegliere; in poche parole, si tratta di obbligazioni precontrattuali. Eppure, era proprio Lévinas a sostenere, in un'intervista, che i palestinesi non avevano un volto e che la sua concezione di obbligazione etica si sarebbe potuta estendere solo a chi era accomunato dalle origini giudaico-cristiane e greche classiche[3]. In un certo senso, Lévinas tradisce lo stesso principio filosofico da lui proposto, contraddicendo apertamente la sua idea secondo la quale occorre essere

eticamente responsivi nei riguardi di coloro che eccedono la nostra immediata sfera di prossimità, ma a cui nonostante tutto apparteniamo, indipendentemente da ciò che scegliamo, dagli accordi che abbiamo stipulato o dalle forme costituite di appartenenza culturale.

Tutto ciò, evidentemente, pone la questione di quale relazione etica sia possibile nei confronti di coloro che non possono apparire nell'orizzonte dell'etica, che non sono considerati persone o non sono ritenuti i tipi di esseri viventi con i quali si possa o si debba intrattenere una relazione etica.

È possibile preservare la teoria etica formulata fin qui e rivolgerla contro quegli assunti escludenti dai quali è a tratti sostenuta? In altre parole, è possibile usare Lévinas contro se stesso e metterlo al servizio dell'articolazione di un'etica globale che si estenda ben oltre le comunità religiose e culturali che egli intendeva come sue condizioni necessarie e, al contempo, come limiti? Proviamo a prendere a esempio il suo ragionamento sull'asimmetria delle relazioni etiche. Secondo Lévinas, l'altro ha sempre priorità su di me. Che cosa significa, concretamente? L'altro non ha forse la stessa obbligazione etica nei miei confronti? Perché dovrei sentirmi vincolata eticamente a un altro che non sente un vincolo etico reciproco verso di me? La risposta di Lévinas è che la reciprocità non può costituire la base dell'etica, dato che l'etica non è un contratto: non può accadere che la mia relazione etica con l'altro sia equiparabile alla sua nei miei riguardi, dal momento che ciò renderebbe quella relazione etica tutt'altro che assoluta e vincolante, e istituirebbe l'autoconservazione come modo di essere primario e distinto, piú importante di ogni relazione con l'altro. Nessuna etica può derivare dall'egoismo, secondo Lévinas; l'egoismo, infatti, è proprio ciò che distrugge l'etica.

A questo punto prendo le distanze da Lévinas, dal momento che, nonostante concordi con questo rifiuto del primato dell'autoconservazione per la riflessione etica, vorrei qui insistere sull'intreccio tra la vita dell'altro, tutte le altre vite, e la mia – un intreccio, ripeto, che è irriducibile all'appartenenza nazionale o all'affiliazione comunitaria. Dal mio punto di vista (che sicuramente non è solo mio), la vita dell'altro, la vita che non è nostra, è anche la nostra vita, dal momento che ogni senso della "nostra" vita deriva precisamente da questa socialità, da questo essere già da sempre, e fin da subito, dipendenti da un mondo di altri, costituiti in quel mondo di relazioni e attraverso quel mondo di relazioni.

Così, ci sono sicuramente altri distinti da me i cui appelli etici nei miei confronti non possono essere riducibili a un mio calcolo egoistico. Ma se ciò accade è anche perché, per quanto possiamo essere diversi, siamo pur sempre legati gli uni agli altri e ai processi vitali che eccedono l'umano. E questa non è sempre un'esperienza felice. Scoprire che la propria vita è anche la vita degli altri, per quanto questa vita possa e debba essere distinta, significa comunque che il proprio confine è al tempo stesso un limite e un'adiacenza, una modalità di vicinanza spaziale e temporale e insieme di delimitazione. Quest'apparizione a un tempo delimitata e vivente del corpo è la sua condizione di esposizione all'altro; esposizione alla sollecitazione, alla seduzione, alla passione, come anche all'offesa. Questa esposizione all'altro ci sostiene, ma può anche distruggerci. In questo senso, l'esposizione del corpo è indice della sua precarietà costitutiva [*precariousness*]. Per Lévinas, pur nella sua precarietà e corporeità, questo essere è responsabile per l'altro; e ciò significa che non importa quanto possa temere per la propria esistenza, perché la preservazione dell'esistenza dell'altro è fondamentale. Se anche l'esercito israeliano la pensasse così! Si tratta, d'altra parte, di una forma di responsabilità tutt'altro che semplice da perseguire, quando si percepisce un senso di precarietà [*precarity*]. La precarietà è ciò che contraddistingue sia la necessità, sia la difficoltà dell'etica.

Quale relazione sussiste tra la precarietà e la vulnerabilità? Sentirci vulnerabili alla distruzione da parte dell'altro e, al contempo, responsabili per l'altro ci espone a enormi difficoltà. Gli studiosi del pensiero di Lévinas gli contestano la formulazione per cui saremmo tutti in qualche modo responsabili di ciò che ci perseguita. Ma Lévinas, con questo, non intende dire che ciascuno propizia la propria persecuzione. "Persecuzione", piuttosto, è il nome strano e inquietante che il filosofo attribuisce a un'istanza etica che ci si impone contro la nostra volontà. E noi, a dispetto di noi stessi, siamo aperti a questa imposizione e, sebbene travalichi la nostra volontà, tale imposizione ci mostra quanto gli appelli che gli altri ci rivolgono siano già parte della nostra stessa sensibilità, della nostra ricettività e della nostra capacità di rispondere. In altre parole, noi veniamo interpellati, e ciò è possibile solo perché siamo, per così dire, vulnerabili ad appelli che non possiamo prevedere in anticipo e per i quali non esiste alcuna preparazione adeguata. Per Lévinas, non esiste altra modalità di comprensione della realtà etica; l'obbligazione etica non

dipende solo dalla nostra vulnerabilità alle richieste degli altri, ma ci istituisce anche come creature che si trovano a essere fondamentalmente definite da questa relazione etica. Tale relazione non è una virtú posseduta o esercitabile individualmente; essa precede ogni senso individuale del sé. Non è in quanto singoli individui che la onoriamo. Io, infatti, sono già legata a te, e questo legame costituisce l'io che sono, ricettiva verso di te in modi che non posso pienamente prevedere, né controllare. Si tratta, chiaramente, della condizione che presiede anche alla possibilità che io possa essere offesa da te, e dunque la mia responsività e la possibilità di essere offesa sono legate l'una all'altra. In altre parole, tu potrai anche minacciarmi e terrorizzarmi, ma la mia obbligazione verso di te deve restare salda.

Questa relazione precede l'individuazione; pertanto, quando agisco eticamente, io sono disfatta in quanto essere relazionale. Mi dissolvo. Capisco di essere la mia relazione con quel "tu" la cui vita miro a preservare e, senza tale relazione, questo "io" non avrebbe alcun senso, perché è già alla deriva in quest'etica che precede l'ontologia dell'io. Un altro modo di porre la questione è che l'"io" si disfa nella sua relazione etica con il "tu"; ciò significa che esiste una modalità specifica di essere spossessati ed è precisamente la modalità che rende possibile la relazionalità etica. Se sono padrona di me stessa in un modo eccessivamente fermo o rigido, non potrò mai trovarmi coinvolta in una relazione etica. Questo tipo di relazione, infatti, presuppone che un certo discorso centrato sull'io [*egological*] ceda il passo a una prospettiva che è fondamentalmente strutturata dall'interpellazione dell'altro: tu mi chiami, io ti rispondo. Ma se posso rispondere, è solo perché la mia capacità di farlo esisteva già; ossia, questa suscettibilità al tuo appello, questa vulnerabilità, mi costituisce al livello piú essenziale, e precede, potremmo dire, ogni decisione di rispondere. Per poter rispondere si deve essere prima in grado di ricevere l'appello. In questo senso, allora, la responsabilità etica presuppone un'etica della responsività.

Arendt

Molti studiosi preferirebbero tenere ben separata ogni riflessione su Emmanuel Lévinas da un'analisi del pensiero di Hannah Arendt. Lui è un filosofo dell'etica che attinge a una tradizione religiosa ed enfatizza

l’importanza etica della passività e della ricettività. Lei è invece una filosofa della politica e della società, ostinatamente laica, che insiste ripetutamente sul valore politico dell’azione. Perché, dunque, discutere insieme Lévinas e Arendt? Una prima risposta è che entrambi mettono in discussione la classica concezione liberale dell’individualismo, quell’idea, cioè, secondo cui gli individui entrano coscientemente all’interno di determinate forme contrattuali, e le loro reciproche obbligazioni derivano dal deliberato e intenzionale accordo con gli altri. La prospettiva liberale presume che gli individui possano essere responsabili solo per quei tipi di relazione, codificate da accordi, nelle quali si entra coscientemente e volontariamente. Arendt contesta questa visione. Si tratta del fulcro della sua argomentazione contro Adolf Eichmann. Eichmann riteneva di poter scegliere con quali persone avrebbe potuto vivere e morire, e, in questo senso, pensava di poter scegliere con chi coabitare la terra. Ciò che non comprese, secondo Arendt, è che nessuno ha, invece, la facoltà di farlo. Possiamo scegliere, pur entro determinati limiti, come vivere e dove vivere e, a un livello molto locale, anche con chi vivere. Ma se potessimo decidere con chi coabitare la terra, questo implicherebbe anche decidere quale porzione di umanità possa vivere e quale debba morire. Se questa scelta ci è preclusa, significa che siamo obbligati a vivere con quanti già esistono, e che ogni scelta su chi possa o non possa vivere è sempre una pratica genocida; e benché i genocidi siano accaduti, e continuino ad accadere, saremmo tuttavia nel torto se pensassimo che la libertà, in un senso etico, sia compatibile con la libertà di commettere un genocidio. Il carattere non-scelto della coabitazione sulla terra è per Arendt la condizione della nostra stessa esistenza in quanto esseri etici e politici. Di conseguenza, praticare il genocidio non significa solo distruggere le condizioni politiche dello statuto della “persona” [*personhood*], ma distruggere la libertà stessa, intesa non come un atto individuale, ma come un’azione plurale. Se non esistesse quella pluralità che non possiamo scegliere, non ci sarebbe libertà e, in fondo, non ci sarebbe alcuna scelta da compiere. Questo significa che c’è una condizione non-scelta di libertà e che, nell’essere liberi, affermiamo qualcosa su ciò che non scegliamo. Al contrario, se la libertà mira a eccedere l’illibertà che è la sua condizione, in questo caso si distrugge la pluralità e, secondo Arendt, si mette a repentaglio innanzitutto il nostro statuto di persone, intese come *zoon politikon*. Questo era uno degli argomenti avanzato da Arendt a favore

della giustificazione della pena di morte per Eichmann. Nella sua analisi, Eichmann si era già distrutto con le proprie mani per non aver compreso che la sua vita era legata a doppio nodo a quelle di coloro che distrusse, e che la vita individuale non ha senso, non ha realtà al di fuori della cornice sociale e politica entro cui tutte le vite devono essere considerate degne di uguale valore[4].

Nella *Banalità del male*, Arendt sostiene che sia Eichmann sia i suoi superiori non capirono che l'eterogeneità della popolazione della terra era una condizione irreversibile della stessa vita politica e sociale. L'accusa di Arendt nei riguardi di Eichmann, pertanto, esprime la ferma convinzione che nessuno di noi è in grado di esercitare la prerogativa di scegliere con chi vivere, che coloro con cui coabitiamo la terra ci sono dati prima di ogni possibilità di scegliere, e dunque anche prima di ogni contratto sociale o politico nel quale si entra attraverso un atto deliberato e volontario. Nel caso di Eichmann, il tentativo di scegliere con chi coabitare la terra era un tentativo esplicito di annientare una parte della popolazione – tra gli altri: ebrei, rom, omosessuali, comunisti, disabili, persone affette da malattie incurabili –, e dunque l'esercizio della libertà sul quale lui insisteva coincise con un genocidio. Dalla prospettiva di Arendt, questo tipo di scelta non solo attacca la coabitazione come precondizione per la vita politica, ma ci conduce alla seguente considerazione: dobbiamo elaborare istituzioni e politiche che attivamente preservino e affermino il carattere non-scelto della coabitazione illimitata e plurale. Infatti, non solo ci troviamo a vivere con coloro insieme ai quali non abbiamo scelto di vivere e con cui possiamo non condividere un'immediata sensazione di appartenenza sociale, ma siamo anche obbligati a preservare quelle vite e l'illimitata pluralità che costituisce la popolazione globale.

Anche se Arendt, indubbiamente, contesterebbe il mio punto di vista, penso che ciò che il suo pensiero ci ha offerto sia una concezione etica della coabitazione in grado di indicare alcune linee guida per particolari forme di politica. Alla luce della sua concezione, infatti, dal carattere non-scelto della coabitazione emergono norme per la politica, nonché politiche concrete. La necessità della coabitazione sulla terra, nel suo pensiero, è un principio che deve essere in grado di guidare le azioni e le politiche di ogni relazione di prossimità, di ogni comunità o di ogni nazione. La decisione di vivere all'interno di questa o di quella comunità è giustificata solo se non si fonda sulla supposizione che chi non ne fa parte non meriti di

vivere. In altre parole, ogni terreno di appartenenza comunitaria è giustificabile solo a condizione che sia subordinato a un'opposizione non-comunitaria al genocidio. Il modo in cui leggo questo pensiero è che chiunque appartenga a una data comunità appartiene anche al mondo – idea che Arendt riceve chiaramente da Heidegger – e ciò presuppone un impegno rivolto non solo a ciascun abitante della terra, ma anche, possiamo aggiungere, al mondo stesso. Sulla base di quest'ultima condizione, cercherò di offrire un supplemento ecologico all'antropocentrismo di Arendt.

Nella *Banalità del male*, Arendt non parla solo a nome degli ebrei, ma anche di ogni altra minoranza cui potrebbe essere preclusa, da parte di un altro gruppo, la possibilità di abitare la terra. Una cosa implica l'altra, e il "parlare a nome di" universalizza questa condizione di interdizione fondamentale senza cancellare la pluralità delle vite che cerca di proteggere. In tal senso, uno dei motivi per i quali Arendt si rifiuta di distinguere gli ebrei dalle altre "comunità nazionali" perseguitate dai nazisti è che, per lei, la pluralità è coestensiva all'esistenza umana, in ogni forma culturale. Allo stesso tempo, il suo giudizio su Eichmann scaturisce dalla sua particolare condizione storica: ebrea diasporica e profuga della Germania nazista, obiettò alla corte di Israele il fatto di rappresentare una comunità nazionale specifica; il crimine di Eichmann, dalla sua prospettiva, era infatti un crimine contro l'umanità, mentre le corti rappresentavano solo gli ebrei vittime di genocidio, escludendo tutti gli altri gruppi annientati e costretti all'esilio dalle politiche naziste ideate e implementate da Eichmann e dai suoi sodali.

La nozione di coabitazione non implica solo il carattere irreversibilmente plurale o eterogeneo della popolazione della terra, nonché l'obbligo di preservare questa pluralità; implica anche l'impegno alla difesa del pari diritto di abitare la terra, e dunque un impegno nei riguardi dell'uguaglianza in quanto tale. Queste due dimensioni dell'argomentazione di Arendt assumono una precisa forma storica alla luce di altre sue due posizioni politiche, risalenti alla fine degli anni '40: l'una, contro l'idea di Israele come stato fondato sui principi della sovranità ebraica; l'altra, a favore di una Palestina federata. La concezione politica della pluralità per la quale Arendt lottava era, secondo lei, implicita nella Rivoluzione Americana, e ciò la condusse a rifiutare un'idea della cittadinanza fondata esclusivamente sulla nazionalità, sulla

razza o sull’appartenenza religiosa. Arendt contestava la fondazione di un qualsiasi stato che si basasse sull’espulsione dei suoi abitanti e sulla produzione di una nuova classe di rifugiati, specialmente se lo stato in questione invocava il diritto dei rifugiati per legittimare la propria fondazione.

La visione normativa di Arendt è cosí riassumibile: nessuna porzione di popolazione può rivendicare per sé la terra, nessuna comunità, nessuno stato-nazione, nessuna unità regionale, nessun clan, nessun partito, nessuna razza. Ciò significa che la prossimità indesiderata e il carattere non-scelto della coabitazione sono precondizioni della nostra esistenza politica, sono le basi della critica di Arendt nei riguardi del nazionalismo, e impongono l’obbligo di vivere sulla terra in forme politiche che stabiliscano l’uguaglianza come criterio regolativo di una popolazione necessariamente e irreversibilmente eterogenea. La prossimità indesiderata e il carattere non-scelto della coabitazione, infatti, ci obbligano non solo a non distruggere alcuna parte della popolazione umana e a dichiarare fuorilegge il genocidio in quanto crimine contro l’umanità, ma anche a investire le istituzioni dell’istanza di rendere tutte le vite vivibili, e in modo egualitario. Da questa coabitazione non-scelta, pertanto, Arendt deriva le nozioni di universalità e di uguaglianza, le quali ci vincolano a fondare istituzioni che sostengano le vite umane e non considerino alcune di queste vite come socialmente morte, superflue o intrinsecamente indegne di vita, e dunque anche di lutto.

Le idee arendtiane sulla coabitazione, sull’autorità federale, sull’uguaglianza e sull’universalità, elaborate tra gli anni ’40 e gli anni ’60 del Novecento, erano in aperto contrasto con quelle di quanti, al contrario, difendevano forme nazionaliste di sovranità ebraica, classificazioni differenziali tra cittadini ebrei e nonebrei, politiche militari che mirassero a estirpare i palestinesi dalle proprie terre per mezzo dell’esercito, e tentativi di fondare una maggioranza demografica ebraica per lo stato. Viene spesso insegnato, a scuola e all’università, che lo Stato di Israele ha costituito una sorta di necessità etica e storica per gli ebrei, durante e dopo il genocidio nazista; e chiunque provi a mettere in dubbio i principi fondativi dello stato ebraico viene accusato di mostrare una straordinaria insensibilità nei riguardi della criticità della situazione degli ebrei. Dovrebbe anche essere ricordato, tuttavia, che alcuni pensatori e attivisti politici ebrei del tempo, tra cui proprio Hannah Arendt, Martin Buber, Hans Kohn e Judah Magnes,

ritenevano che una delle piú importanti lezioni da trarre dal genocidio nazista consistesse nella delegittimazione della violenza statale, ossia di ogni formazione statale che mirasse a conferire priorità elettorale e cittadinanza sulla base di un'unica razza o religione. E pensavano anche che agli stati-nazione dovesse essere impedito, a livello internazionale, di espropriare quelle popolazioni che non si conformavano all'idea purificata di "nazione".

Per coloro che tentavano di estrapolare dei principi di giustizia dall'esperienza storica dell'internamento nei campi di concentramento e della spoliazione, l'obiettivo politico consisteva nell'estendere l'uguaglianza – indipendentemente dall'appartenenza culturale o dalla formazione, dalle lingue o dalle religioni – anche a coloro con cui non si è scelto di coabitare (o che non si riconosce di aver scelto), ma verso i quali si ha l'obbligo persistente di trovare un modo per farlo. Perché chiunque "noi" siamo, siamo anche coloro che non sono stati scelti, che vengono a questo mondo senza il consenso di nessuno, e che tuttavia appartengono, fin dall'inizio, alla popolazione ampia nel suo complesso e a un mondo che ci sostiene. E questa condizione, paradossalmente, detiene un potenziale radicale per la creazione di nuove modalità di socialità e di politica, al di là dei legami avidi e odiosi innescati dal colonialismo da insediamento e dalle espulsioni. Siamo tutti, in questo senso, non-scelti, ma siamo comunque non-scelti insieme. Non è irrilevante osservare che Arendt, ebrea e profuga, comprese che il suo obbligo non consisteva nell'appartenenza al "popolo eletto", quanto, piuttosto, nell'appartenenza al non-scelto, e nella creazione di comunità miste proprio tra coloro le cui esistenze implicano un diritto di esistere e di condurre una vita vivibile.

Ebraicità alternativa, vita precaria

Vi ho proposto due prospettive teoriche che derivano entrambe, ancorché in modi diversi, dalla cultura ebraica. Lévinas si definiva un pensatore ebreo e sionista, e derivava la sua concezione di responsabilità da una certa lettura dei Comandamenti, del modo in cui agiscono su di noi e ci vincolano eticamente. E Arendt, per quanto da una prospettiva laica, assunse tuttavia la sua condizione di profuga ebrea della Seconda Guerra Mondiale come punto di partenza per pensare il genocidio, l'apolidia e le condizioni plurali della vita politica.

Chiaramente, né Lévinas né Arendt ci consentono di definire con facilità un insieme di ideali politici per la situazione israelo-palestinese. Cosí come in Lévinas, anche negli scritti di Arendt si possono rintracciare posizioni apertamente razziste (per esempio, Arendt avversava gli ebrei arabi, s'identificava come europea e intendeva la stessa ebraicità in termini strettamente europei); eppure, qualcosa di ciò che ha scritto può ancora oggi costituire una risorsa per pensare agli attuali obblighi globali di opposizione e resistenza al genocidio, alla proliferazione di popolazioni apolidi, e all'importanza di lottare per una concezione illimitata della pluralità[5].

La cornice concettuale euro-americana entro la quale Arendt pensava la pluralità era chiaramente limitata e, se proviamo a comprendere la relazione tra la precarietà e le pratiche della coabitazione, si evidenzia anche un altro limite nel suo pensiero. Per Arendt, i bisogni del corpo devono essere relegati alla sfera privata. Parlare di precarietà ha senso solo se siamo in grado di identificare l'esistenza di condizioni di dipendenza e bisogni corporei come il cibo, la necessità di riparo, l'esposizione alla vulnerabilità, le forme di responsabilità sociale che possano consentirci di vivere e prosperare, e le passioni connesse alla nostra stessa persistenza, intese chiaramente come questioni politiche. Se Arendt pensava che questi temi dovessero essere relegati al privato, Lévinas comprese invece l'importanza della vulnerabilità, anche se non riuscí a collegarla realmente a una politica del corpo. Sebbene Lévinas sembri presupporre un corpo che viene violato, non riesce comunque a dargli uno spazio esplicito nella sua teoria etica. E benché Arendt teorizzi il problema del corpo, del corpo situato, di quel corpo parlante che emerge nello "spazio dell'apparizione" come parte di ogni azione politica, sembra al contempo distante dall'affermare una politica che lotti per superare le disuguaglianze nella distribuzione del cibo, che affermi il diritto alla casa, o che individui le disparità nella sfera del lavoro riproduttivo.

Dalla mia prospettiva, dalla vita corporea possono emergere alcune domande etiche, e forse ogni domanda etica presuppone una vita corporea, vulnerabile, e non si tratta di una vita necessariamente umana. Dopotutto, quella vita che deve essere preservata e salvaguardata, che dovrebbe essere protetta dall'uccisione (Lévinas) e dal genocidio (Arendt), è connessa alla vita non-umana in modo essenziale, e da essa è dipendente; questo

pensiero deriva dall'idea dell'animale umano articolata da Derrida, che costituisce un punto di partenza alternativo per ripensare la politica. Se proviamo a comprendere cosa significhi, in termini concreti, impegnarci a preservare la vita dell'altro, ci troviamo invariabilmente confrontati con le condizioni corporee della vita, cosí come con un impegno che si estende oltre la persistenza corporea del corpo dell'altro, a tutte le condizioni ambientali che rendono la vita vivibile.

Nella sfera cosiddetta privata delineata da Arendt in *Vita activa*, troviamo la questione dei bisogni, la riproduzione delle condizioni materiali di vita, i problemi legati alla transitorietà, alla riproduzione, alla morte – tutto ciò che pertiene alla precarietà della vita. La possibilità che intere popolazioni siano annientate, attraverso politiche di genocidio o condizioni di sistematica negligenza, deriva non solo dal fatto che al mondo esiste chi crede di poter decidere con chi coabitarlo, ma anche dal disconoscimento di un fatto politico irriducibile: la vulnerabilità alla distruzione da parte di altri, che dipende da una condizione di precarietà nell'interdipendenza sociale e politica. Potremmo vedere la questione in termini genericamente esistenziali: siamo tutti precari, a causa della nostra esistenza irriducibilmente sociale, del nostro essere corpi che dipendono gli uni dagli altri per avere riparo e sostegno e che, in quanto tali, sono sempre esposti al rischio di divenire senza stato, senza tetto e indigenti, qualora le condizioni politiche non garantiscano giustizia e uguaglianza. Per quanto io affermi tutto ciò, sto però sostenendo anche qualcos'altro, e cioè che la nostra precarietà è in larga parte dipendente dal modo in cui sono organizzate le relazioni economiche e sociali, nonché dalla presenza o dall'assenza di infrastrutture di sostegno e di istituzioni sociali e politiche. E dunque, non appena questo assunto viene articolato in termini specifici, cessa di essere esistenziale. Di piú: proprio perché tale assunto deve essere articolato in termini specifici, possiamo dire che esso non è mai stato esistenziale. In questo senso, la precarietà è indissociabile dalla dimensione del politico rivolta all'organizzazione e alla tutela dei bisogni corporei. La precarietà rende manifesta la nostra condizione sociale, le dimensioni fragili e necessarie dell'interdipendenza.

Che sia reso esplicito o meno, ogni sforzo politico di governo delle popolazioni prevede una distribuzione tattica della precarietà, che molto spesso è articolata attraverso una distribuzione disuguale della precarietà, dipendente a sua volta dalle norme dominanti che stabiliscono quali vite

siano degne di lutto e meritevoli di protezione e quali vite ne siano invece indegne, o solo marginalmente o episodicamente degne – e, in tal senso, già in parte o totalmente perdute, e dunque assai meno meritevoli di protezione e di sostegno. Il mio obiettivo non mira a riabilitare l'umanesimo, ma a lottare per una concezione dell'obbligazione etica radicata in questa precarietà. Nessuno può sfuggire alla dimensione precaria della vita sociale – si tratta dell'elemento comune al nostro essere soggetti non autofondati. E non potremmo comprendere la coabitazione se non comprendessimo, innanzitutto, che questa precarietà generalizzata ci obbliga a opporci a ogni genocidio e a sostenere le vite in modo egualitario. È probabile che questa caratteristica delle nostre vite possa gettare le basi per un diritto alla protezione dal genocidio, sia che esso dipenda da una scelta deliberata, sia che venga indotto attraverso una sistematica negligenza. Dopotutto, la nostra interdipendenza ci costituisce in quanto esseri non solo pensanti, ma anche sociali e incarnati, vulnerabili e passionali, e la nostra stessa capacità di pensare non è scindibile dalle condizioni vitali di interdipendenza e di sostegno.

Si potrebbe forse pensare che l'interdipendenza sia qualcosa di felice o di promettente; la maggior parte delle volte è invece la condizione di lotte territoriali e forme di violenza statale. Non sono sicura che a livello politico si sia mai stati in grado di pensare l'ingovernabilità della dipendenza – quale paura, quale panico, quale repulsione, violenza e dominio essa possa veicolare. Se è vero che sto lottando per un'affermazione dell'interdipendenza nei termini in cui l'ho proposta in queste pagine, sto anche provando a sottolineare quanto possa essere difficile lottare per forme sociali e politiche che si impegnino a favorire un'interdipendenza sostenibile in termini egualitari. Quando veniamo colpiti dal dolore degli altri, non è solo perché proviamo a metterci nei loro panni, né perché gli altri vogliono invaderci; in quei momenti, forse, viene alla luce un certo legame chiastico e diventiamo in qualche modo coinvolti in vite che non sono chiaramente le nostre. E ciò accade anche quando non conosciamo i nomi di coloro che ci interpellano, o quando tentiamo di pronunciare il loro nome, o di parlare in una lingua che non abbiamo mai imparato. Nei casi migliori, alcune rappresentazioni mediatiche di sofferenze lontane ci esortano a sciogliere i nostri nodi comunitari piú stretti e a rispondere alla percezione dell'ingiustizia, talvolta nonostante noi stessi, talvolta anche contro la nostra volontà. Le rappresentazioni

mediatiche possono avvicinare o allontanare il destino degli altri, e i tipi di interpellazioni etiche che ci giungono attraverso i media, oggigiorno, dipendono strettamente da questa reversibilità della vicinanza e della lontananza. Alcuni legami, d’altra parte, sono già stretti in seno a questa reversibilità, per quanto incompleta. E ciò significa che potremmo trovare modalità di comprensione dell’interdipendenza che caratterizza la coabitazione, precisamente come facciamo per quei legami. In fondo, se è vero che posso essere sia qui sia lí, è anche vero che non potrò mai essere pienamente lí, perché sono sempre piú che pienamente qui. C’è una maniera di comprendere questa reversibilità come limitata dal tempo e dallo spazio del corpo, in modo tale che l’altro non sia radicalmente altro, e che io non sia radicalmente qui in quanto “io”, ma che questo legame, questa comunanza, sia chiastica e in parte reversibile?

Ci sono, come sappiamo, legami antagonistici, legami infelici, modalità di connessione rabbiose e luttuose. In quei casi, vivere con gli altri in terre contigue, contese o colonizzate, produce aggressione e ostilità in seno alla coabitazione. Il carattere non-scelto della coabitazione esperita dai colonizzati non è chiaramente comparabile alla nozione di pluralità democratica stabilita su base egualitaria. Entrambi, tuttavia, sperimentano modalità di attaccamento infelice e di prossimità[6].

Anche in quelle situazioni in cui la coabitazione non è frutto di una scelta ed è antagonistica, emergono determinate obbligazioni etiche. In primo luogo, dato che non scegliamo con chi coabitare la terra, dobbiamo onorare gli obblighi volti a preservare le vite di coloro che non amiamo, che non potremmo mai amare, che non conosciamo e che non abbiamo scelto. In secondo luogo, queste obbligazioni emergono dalle condizioni sociali della vita politica, e non da un accordo stipulato o da una scelta deliberata. Eppure, sono proprio le condizioni sociali della vita vivibile a dover essere perseguite. Non possiamo affidarci a esse come presupposti che garantiranno una buona vita in comune. Al contrario, forniscono gli ideali per i quali dobbiamo lottare, e il processo passa per il problema della violenza. Dobbiamo essere uniti per realizzare tali condizioni; d’altronde, siamo già uniti gli uni agli altri, coalizzati con passione e con timore, spesso nonostante noi stessi, ma in fondo per noi stessi, per un “noi” che è in costante divenire. In terzo luogo, tali condizioni presuppongono uguaglianza, come ci ha detto Arendt, ma anche un’esposizione alla precarietà (elemento che ci deriva invece da Lévinas) che ci guida nella

comprensione della nostra obbligazione, di carattere globale, a elaborare forme politiche ed economiche volte a ridurre al minimo la precarietà e a stabilire l'uguaglianza economica e politica.

Queste forme di coabitazione caratterizzate dall'uguaglianza e dalla minima precarietà possibile diventano cosí gli obiettivi di ogni lotta contro la subordinazione e lo sfruttamento, ma pure gli obiettivi che iniziano a realizzarsi nelle pratiche di quelle alleanze che si aggregano, anche a distanza, per conseguirli. Lottiamo nella precarietà, a partire da essa, e contro di essa. Non è per uno smisurato amore nei confronti dell'umanità o per un puro desiderio di pace che ci battiamo per vivere insieme. Noi viviamo insieme perché non abbiamo altra scelta, e anche se a volte imprechiamo contro questa condizione che non abbiamo scelto, siamo nondimeno obbligati a lottare per affermare come valore fondamentale proprio il mondo sociale che non abbiamo scelto – un'affermazione che non è esattamente una scelta, una lotta che si fa conoscere e sentire proprio quando esercitiamo la libertà in modi necessariamente legati all'uguale valore di tutte le vite. Possiamo farci trovare vivi o morti davanti al dolore degli altri – e anche gli altri possono farsi trovare vivi o morti davanti al nostro dolore. Ma è solo quando comprendiamo che ciò che accade lí accade anche qui, e che questo "qui" è già un altrove, e necessariamente tale – è solo quando comprendiamo tutto questo che abbiamo la possibilità di cogliere le difficili e mutevoli connessioni globali in modi che ci disvelino l'estasi[7] e il vincolo di ciò che possiamo ancora chiamare etica.

Note

[1] Cfr. Susan Sontag, *Davanti al dolore degli altri* (2003), trad. it. di Paolo Dilonardo, Mondadori, Milano 2003.

[2] Si tratta di *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo* (2012), trad. it. di Fabio De Leonardis, Raffaello Cortina, Milano 2013. [n.d.t.]

[3] Cfr. il mio *Strade che divergono*, cit., p. 32. Cfr., inoltre, la mia risposta a Bruno Chaouat: http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/21/levinas-trahi-la-reponse-de-judith-butler/. Vedi anche i commenti di Lévinas sulle "orde asiatiche" che minacciano la base etica della cultura giudaico-cristiana nel suo saggio "Il pensiero ebraico oggi", contenuto in Emmanuel Lévinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo* (1963), a cura di Silvano Facioni, Jaca Book, Milano 2004, pp. 199-208. Ho discusso in maniera piú dettagliata questo punto nel mio *Critica della violenza etica* (1995), trad. it. di Federico Rahola, Feltrinelli, Milano 2006.

[4] Cfr. Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), trad. it. di Paolo Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 260 sgg.

[5] Cfr. la famigerata lettera inviata da Arendt a Karl Jaspers, il 13 aprile 1961, in cui esprime il proprio disgusto per gli ebrei di discendenza araba: "La mia prima impressione. In alto i giudici, il meglio della comunità ebraica tedesca. Sotto di loro, i pubblici ministeri, galiziani, ma comunque europei. Tutto è organizzato da un corpo di polizia che mi fa venire la pelle d'oca, parla solo ebraico e sembra arabo. Fra loro ci sono degli autentici bruti. Eseguirebbero qualsiasi ordine. All'esterno, una folla orientale, come se fossimo a Istanbul o in qualche altro paese mezzo asiatico. Inoltre, assai visibili a Gerusalemme, gli ebrei con *payot* e caffettano, che qui rendono la vita impossibile a tutte le persone ragionevoli", in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondence (1926-1969)*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1992, pp. 434-436. [n.d.t.: trad. mia. Di questo carteggio esiste un'edizione italiana, da cui questa lettera è stata espunta: Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Carteggio (1926-1969). Filosofia e politica*, a cura di Alessandro Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989.]

[6] Cfr. Meron Benvenisti, "The Binationalism Vogue", in *Haaretz*, 30/04/2009, http://www.haaretz.com/the-binationalism-vogue-1.275085.

[7] Nell'originale, *transport*: il soggetto per Butler è sempre "trasportato" al di là di se stesso, e di conseguenza "estatico", in quanto sempre fuori da sé. [n.d.t.]

4. Vulnerabilità del corpo, politica dell’alleanza

Propongo di iniziare questo capitolo focalizzando l’attenzione su tre temi: la vulnerabilità del corpo, l’alleanza e la politica della strada – provando a tenerli insieme in modo non del tutto ovvio. Vorrei poi arrivare a intendere la vulnerabilità come una forma di attivismo, o come ciò che in un certo senso si trova a essere mobilitato nelle forme di resistenza. Come sappiamo, la politica non sempre si manifesta nelle strade; la politica non sempre pone la vulnerabilità in primo piano, e le coalizioni possono costituirsi a partire da molte altre propensioni, non necessariamente da un senso di vulnerabilità condivisa. Inoltre, il nostro scetticismo nei riguardi della vulnerabilità, sono pronta a scommetterci, è enorme. Le donne sono state a lungo associate alla vulnerabilità, e sembra non esserci un modo sufficientemente chiaro per derivare un’etica, e ancor meno una politica, da questa nozione. Penso dunque di dover fare un enorme lavoro preliminare per indicare come queste tre idee possano utilmente informarsi a vicenda e condurre a una proficua riconsiderazione della vulnerabilità in questione.

Quella che percepisco come un’urgenza sempre piú pressante di parlare in pubblico, o di scrivere per un pubblico piú ampio, non conduce in modo diretto a individuare un cammino per l’azione; piuttosto, vuole essere un’occasione per fermarsi a riflettere insieme sulle condizioni e sulle direzioni dell’azione – una forma di riflessione che ha un suo valore intrinseco, e non è meramente strumentale. Che questa “pausa di riflessione” sia essa stessa, o meno, parte dell’azione e dell’attivismo è un’altra questione – ma il mio istinto mi dice di sí, che lo è, anche se non è solo quello, o non in modo esclusivo.

In questa occasione, vorrei riflettere su tali questioni al fine di accantonare alcuni giudizi erronei che potrebbero facilmente sorgere sull’argomento. Per esempio – anche alla luce delle mobilitazioni razziste o delle aggressioni violente cui talora assistiamo – non sto di certo dicendo che tutti i corpi radunati in mezzo alla strada o tutte le manifestazioni di massa siano in sé una buona cosa, né che i corpi assembrati formino

sempre una comunità ideale o diano voce a nuove politiche degne di lode. Anche se talvolta i corpi riuniti per strada sono chiaramente motivo di gioia o di speranza, e le folle che insorgono possono rappresentare l’occasione di una prospettiva rivoluzionaria, teniamo a mente che i cosiddetti “corpi in mezzo alla strada” possono anche essere quelli dei manifestanti neofascisti, dei militari radunati per reprimere le manifestazioni o per fare un golpe, dei gruppi di linciaggio, o dei movimenti populisti contrari all’immigrazione. Gli assembramenti, pertanto, non sono intrinsecamente positivi o negativi: essi assumono un valore diverso a seconda dei motivi per i quali appaiono e delle modalità attraverso le quali operano. Eppure, l’idea dei corpi radunati in mezzo alla strada dà sempre un brivido alle persone di sinistra, come se quei corpi testimoniassero la possibilità di una riappropriazione del potere, assunto e incorporato in un modo che sembra preannunciare in sé la democrazia. Comprendo molto bene quel brivido, di cui io stessa ho scritto, ma qui vorrei esprimere alcuni dubbi, che sospetto possano essere condivisi.

Innanzitutto, dobbiamo chiederci: quali sono le condizioni che dovrebbero indurci a celebrare i corpi assembrati nelle strade? O, per dirla in altri termini: quali forme di assemblea operano attualmente al servizio della realizzazione di piú ampi ideali di giustizia e di uguaglianza, e finanche della realizzazione della democrazia stessa[1]?

Se volessimo dare una risposta minima, potremmo dire che sono degne di lode *solo* quelle manifestazioni che mirano a realizzare la giustizia e l’uguaglianza. E tuttavia, com’è ovvio, il primo problema sorge quando proviamo a definire questi concetti, dal momento che, come sappiamo, esistono visioni tra loro conflittuali della giustizia, e modi molto diversi di concettualizzare e di valutare l’uguaglianza. Ma il problema è anche un altro: in alcune parti del mondo le alleanze politiche non prendono, o non possono prendere, la forma di un raduno pubblico, e per ragioni molto importanti. Si considerino, per esempio, le condizioni di stretta sorveglianza da parte della polizia o le occupazioni militari, che tengono le persone a debita distanza dalle strade o dai mercati. In questi casi, le folle non possono di certo sperare di ammassarsi per le strade senza rischiare l’incarcerazione, l’aggressione o la morte; di conseguenza, le alleanze possono assumere anche altre forme, che cercano di minimizzare l’esposizione corporea nelle loro rivendicazioni di giustizia. Gli scioperi della fame all’interno delle carceri, come quelli che hanno avuto luogo in

Palestina nella primavera del 2012 e che sporadicamente continuano ad accadere, costituiscono anch'essi forme di resistenza forzatamente ristrette entro spazi di costrizione dove i corpi, reclusi in forme parallele di isolamento, rivendicano la libertà, il diritto a un regolare processo, il diritto di muoversi nello spazio pubblico e di esercitare le libertà pubbliche. Di conseguenza, è importante ricordare che l'esposizione corporea non è univoca, ma può anch'essa assumere forme diverse: l'esposizione piú accentuata si dà quando gli assembramenti esibiscono deliberatamente i propri corpi davanti al potere poliziesco in mezzo alla strada o nello spazio pubblico. Ma la stessa esposizione si manifesta anche quotidianamente in condizioni di occupazione militare, quando l'atto di camminare per la strada o di tentare di superare un checkpoint espone il corpo alla molestia, all'attacco, alla detenzione o alla morte. Altre forme di esposizione corporea hanno poi luogo in carcere, nei centri di detenzione e nei campi profughi, dove i militari e gli agenti di polizia esercitano sia il potere di sorveglianza, sia quello di contenimento dell'azione, di uso della forza, di costrizione all'isolamento, di definizione di come e quando si debba mangiare o dormire, e in quali condizioni. Dunque, e in modo ovvio, la questione non consiste tanto nel dire che l'esposizione corporea è sempre un bene dal punto di vista politico, né che costituisce sempre la miglior strategia per un movimento di emancipazione. A volte, infatti, l'obiettivo della lotta politica può consistere precisamente nell'abbattimento delle condizioni di esposizione corporea indesiderata. E altre volte, l'esposizione deliberata del corpo a un possibile oltraggio fa parte del senso stesso della resistenza politica.

È inoltre importante prendere in considerazione le forme di assembramento politico che non hanno luogo per strada o in piazza, o perché in alcuni posti le strade e le piazze effettivamente non ci sono, oppure perché non costituiscono il centro simbolico dell'azione politica. Può accadere, per esempio, che un movimento sia animato proprio dall'obiettivo di creare infrastrutture adeguate – si pensi alle baraccopoli permanenti e alle *townships* in Sudafrica, in Kenya o in Pakistan; si pensi ai campi di permanenza temporanea costruiti lungo i confini europei; si pensi ai *barrios* venezuelani, o alle *barracas* portoghesi. Si tratta di spazi popolati da vari gruppi di persone, tra cui migranti, occupanti e rom, che lottano per avere acqua corrente e pulita, servizi igienici funzionanti e dotati di porte, strade asfaltate, un lavoro retribuito, le risorse necessarie al

sostentamento. Dunque, la strada non costituisce sempre il luogo privilegiato per determinati tipi di assembramento pubblico; sia in quanto spazio pubblico sia in quanto via di comunicazione, la strada è anche un bene pubblico che può assurgere a fine della lotta stessa – un bisogno infrastrutturale che costituisce una delle istanze di alcune forme di mobilitazione popolare. La strada non è soltanto la base, o la piattaforma, della rivendicazione politica, ma anche un bene infrastrutturale. Pertanto, quando gli assembramenti si radunano negli spazi pubblici per lottare contro la decimazione dei beni infrastrutturali o contro le misure di austerità – che potrebbero, per esempio, decurtare i fondi alla scuola pubblica, alle biblioteche, ai sistemi di trasporto, alla costruzione di strade – è possibile osservare come la lotta avvenga innanzitutto per la piattaforma infrastrutturale stessa. Non potremmo lottare per i beni infrastrutturali se non li tenessimo in debita considerazione: quando le condizioni infrastrutturali della politica sono decimate, infatti, lo sono anche le possibilità di riunirsi che da esse dipendono. In questi casi, i beni pubblici diventano la condizione politica per cui l'azione collettiva ha effettivamente luogo – e questo potrebbe essere il duplice significato dell'infrastruttura, in situazioni in cui i beni pubblici vengono via via smantellati o privatizzati[2].

In effetti, la richiesta di infrastrutture adeguate rappresenta la richiesta di un luogo abitabile, e il suo significato e la sua forza derivano precisamente da quell'assenza. Questo è uno dei motivi per cui la richiesta non è estesa a tutti i tipi di infrastrutture, dal momento che alcune di esse lavorano al servizio della riduzione delle condizioni di vivibilità (si pensi per esempio alle forme militari di detenzione, reclusione, occupazione e sorveglianza), mentre altre supportano la vivibilità. In alcuni casi, pertanto, la strada non può essere intesa in modo scontato come spazio privilegiato dell'apparizione, nel senso arendtiano di spazio della politica, dato che, come sappiamo, è in corso una lotta per istituirlo in quanto tale, o per sottrarlo al controllo della polizia[3]. La possibilità di farlo, in ogni caso, dipende dall'efficacia performativa della creazione di uno spazio politico a partire dalle condizioni infrastrutturali esistenti. Arendt ha in parte ragione quando dice che lo spazio dell'apparizione comincia a esistere nel momento in cui si agisce politicamente. Si tratta di un pensiero un po' romantico, a dire il vero, dal momento che non è sempre facile metterlo in pratica. Arendt presuppone che le condizioni materiali dell'azione

collettiva debbano essere distinte da ogni particolare spazio di apparizione; ma il nostro obiettivo, in realtà, è quello di rendere l'infrastruttura parte di una rinnovata concezione dell'azione, come fosse un attore collaborativo. Infatti, se la politica è orientata alla creazione e alla preservazione di condizioni che consentano la vivibilità, lo spazio dell'apparizione non può mai essere pienamente distinto dalle questioni che riguardano le infrastrutture e l'architettura, le quali non solo condizionano l'azione, ma compartecipano alla creazione dello spazio della politica.

Chiaramente, la strada non è la sola infrastruttura di sostegno al discorso e all'azione collettiva. Essa costituisce anche un tema molto piú ampio e un oggetto della mobilitazione politica. La libertà può essere esercitabile solo se c'è un supporto a sostenerla, inteso talvolta come la condizione materiale che rende quell'esercizio possibile e potente. Si suppone, infatti, che il corpo che parla, o che si muove nello spazio, o che attraversa i confini, *possa* innanzitutto parlare e muoversi. Un corpo inteso come "supportato" e, al contempo, come "agente" assurge a precondizione necessaria per varie forme di mobilitazione. La stessa parola "mobilitazione" dipende da una concezione operativa della mobilità intesa essa stessa come diritto, un diritto che molte persone non possono affatto dare per scontato. Muoversi, per un corpo, significa avere una qualche superficie su cui farlo (a meno che non nuoti o voli), e significa disporre dei supporti tecnici che consentano al movimento di aver luogo. Dunque, il selciato e la strada devono essere intesi innanzitutto quali prerequisiti dell'esercizio corporeo del diritto al movimento. Ciò significa che cessano di essere meri supporti all'azione, e diventano parte di essa.

Potremmo certamente fare una lista dei modi in cui l'idea di un corpo supportato e agente, implicato nelle infrastrutture che rendono possibile il movimento, è all'opera, implicitamente o esplicitamente, in un numero elevato di movimenti politici: lo è nelle lotte per il cibo e per la casa, in quelle per la protezione dall'ingiuria e dalla distruzione, in quelle per il diritto al lavoro o per un'assistenza sanitaria accessibile. A un primo livello, dunque, dobbiamo interrogarci sull'idea implicita del corpo all'opera in certi tipi di rivendicazioni e di mobilitazioni politiche; a un secondo livello, dobbiamo provare a comprendere in che modo le mobilitazioni assumano come oggetto di preoccupazione politica quei requisiti e supporti che sono indissociabili da ciò che chiamiamo "corpo umano". La mia ipotesi è che, in condizioni di drastica riduzione delle

infrastrutture, la stessa piattaforma per la politica possa diventare l'oggetto primario della mobilitazione. E ciò significa che le rivendicazioni portate avanti in nome del corpo (la sua protezione, il suo riparo, il suo nutrimento, la sua mobilità, la sua espressione) devono talvolta aver luogo proprio con e attraverso il corpo stesso e le sue dimensioni tecniche e infrastrutturali. Quando ciò accade, il corpo sembra assurgere a mezzo e a fine della politica[4]. Ma ciò che occorre qui sottolineare è che il corpo non è scisso da quelle condizioni, da quelle tecnologie e da quei processi vitali che lo rendono possibile.

Dicendo questo, potrebbe quasi sembrare che voglia fare ricorso a una concezione essenzialistica del corpo umano e dei suoi bisogni. Le cose, tuttavia, non stanno cosí. L'idea di un corpo immutabile e di bisogni permanenti diverrebbe in questo senso il metro per giudicare se determinate modalità di organizzazione economica e politica siano sufficienti a garantire la prosperità, o se la loro insufficienza al contrario la comprometta. Ma se l'idea di un corpo inteso come base o misura è solitamente di natura individuale (il "noi" in questo caso fa semplicemente riferimento al gruppo di persone che momentaneamente concorda con tale prospettiva), anche quando è un corpo ideale o standard, ciò va in direzione letteralmente opposta rispetto alla concezione del corpo che propongo, inteso come inscindibile dalle sue reti relazionali di supporto. Se facessimo il gioco dell'individualismo, dovremmo dire che ogni singolo corpo ha diritto al cibo e alla casa. E nonostante l'apparente universalizzazione ("ogni" corpo dovrebbe godere di questo o quel diritto), staremmo al contrario operando una particolarizzazione nell'intendere il corpo come isolato, come una questione individuale. E questa individualizzazione del corpo assurge essa stessa a norma che governa la nozione del corpo e il modo in cui deve essere concettualizzato. L'idea del corpo individualizzato del soggetto dei diritti non tiene adeguatamente in considerazione il senso di vulnerabilità, di esposizione, e anche di dipendenza, implicato nel diritto stesso, e che invece corrisponde, come vorrei suggerire, a un'idea di corpo alternativa. In altre parole, se siamo disposti ad accettare che parte di ciò che definisce un corpo (e questa è, per il momento, un'asserzione ontologica) è la sua dipendenza da altri corpi e da reti di supporto, dobbiamo anche accettare che la concezione individualistica del corpo, inteso come completamente distinto dagli altri, non è del tutto corretta. Ciò non significa che i corpi si fondano in un

qualche amorfo “corpo sociale”; significa, però, che non è possibile concettualizzare il significato politico del corpo umano senza tener conto delle relazioni all’interno delle quali quel corpo vive e prospera, a meno di non volerci condannare al fallimento rispetto ai vari fini politici che ci proponiamo di raggiungere. Ciò che voglio dire non è solo che questo o quel corpo dipendono da una rete di relazioni, ma che *il corpo*, nonostante i suoi evidenti confini, o forse precisamente in virtú di quei confini, viene a essere definito da relazioni che rendono la sua vita e la sua azione possibili. Come spero di dimostrare, non potremmo comprendere la vulnerabilità corporea al di fuori di una concezione delle sue relazioni costitutive con altri esseri umani, con i processi vitali, con le condizioni inorganiche e con i mezzi di sussistenza.

Prima di elaborare un’idea della relazionalità in questa direzione, è bene precisare che la vulnerabilità non costituisce una caratteristica o una disposizione episodica di un corpo distinto; piuttosto, essa rappresenta una modalità di relazione che ripetutamente mette in discussione alcuni aspetti della distinzione stessa. Questo argomento diventerà centrale quando proveremo a parlare di alleanze politiche o di coalizioni, e anche quando proveremo a parlare di resistenza. I corpi non vengono al mondo come attori semoventi; il controllo della mobilità avviene solo nel corso del tempo; il corpo è immesso nella vita sociale in condizioni di ineliminabile dipendenza, cioè in quanto essere dipendente, il che significa che anche i primi momenti di vita, i primi vagiti e i primi movimenti avvengono in relazione a un insieme, mutevole, di condizioni di sopravvivenza. Tali condizioni prevedono la presenza di determinate persone, ma nessuno potrebbe provvedere al nutrimento e alla protezione di un altro se non fosse a sua volta supportato. Questo è uno dei motivi per i quali le persone che svolgono lavori di cura non solo provvedono al sostegno di altri, ma necessitano esse stesse di sostegno (ossia di condizioni vivibili di lavoro e riposo, di retribuzione, di una casa e di cure mediche). Le condizioni di supporto per quei momenti della vita in cui si è maggiormente vulnerabili, pertanto, sono esse stesse improntate alla vulnerabilità, e tali condizioni sono in parte infrastrutturali, in parte umane e in parte tecniche. Se siamo disposti a riconoscerlo nel caso della cura dei bambini, di solito rimaniamo alquanto scettici nel caso degli adulti; ma voglio ribadire che nessuno, per quanto adulto, può persistere al di fuori di questa particolare condizione di dipendenza e di vulnerabilità. E questo mi sembra confermato dalla

richiesta che le modalità principali di organizzazione della cura siano connesse a forme politiche e sociali piú ampie di lavoro e di diritto.

Detto ciò, stiamo parlando solo di corpi umani, e dunque stiamo semplicemente reiterando quella linea di pensiero che convenzionalmente lega la psicoanalisi al marxismo? Sí e no, mi verrebbe da dire, e per ragioni che Donna Haraway ha forse già spiegato in modo esaustivo. Se non è possibile parlare di corpi senza fare riferimento all'ambiente, alle macchine e ai complessi sistemi di interdipendenza sociale su cui fanno affidamento, allora tutte queste dimensioni non-umane della vita corporea si rivelano essere dimensioni costitutive della sopravvivenza e della prosperità umana. Nonostante i secoli di proclami a proposito dell'*Homo erectus*, l'umano non sta in piedi da solo[5]. Potremmo ovviamente fare numerosi esempi di persone di ogni età che dipendono dalle macchine, e la maggior parte di noi potrebbe trovarsi, prima o poi, a dipendere da esse o da una particolare tecnologia. Qualcosa di simile si può dire a proposito della relazione non contingente tra umani e animali. I corpi umani non sono distinguibili in modo assoluto da quelli degli animali – anche se possiamo facilmente ammettere alcune differenze. Ciò non significa che la dimensione animale debba essere considerata pari alla dimensione corporea dell'umano, come una tradizione filosofica deplorevolmente lunga ha invece fatto. Ma vuol dire, al contrario, assumere che la creatura umana è già in relazione con l'animale, e non perché l'animale è l'"Altro" rispetto all'umano, ma perché l'umano è già un animale, anche se non proprio un animale come tutti gli altri (per il semplice fatto che nessun tipo di animale è esattamente identico agli altri, e che la categoria di animale, per definizione, ammette questa varietà interna). Inoltre, un ampio insieme di processi vitali incrocia l'umano e l'animale, indifferente alla distinzione tra i due. Una delle idee di Haraway è che le forme di dipendenza tra umano e animale implichino che essi si costituiscono, in parte, reciprocamente. Se assumiamo questa dipendenza come centrale, la differenza tra animale e umano diviene secondaria (entrambi sono dipendenti ed entrambi dipendono l'uno dall'altro per essere ciò che sono). In questo senso, le distinzioni ontologiche tra loro possono emergere solo nelle relazioni che li uniscono. Le distinzioni analitiche che tendiamo a operare tra macchina, umano e animale, in conclusione, poggiano tutte su una fitta trama di relazioni di dipendenza[6].

Ho iniziato questo capitolo affermando la necessità di ripensare la

relazione tra i corpi, le alleanze e la politica della strada, e indicando come alcune precondizioni non-umane e infrastrutturali per l'azione umana finiscano per diventare lo scopo stesso della mobilitazione politica – e ciò sembra essere particolarmente vero in condizioni in cui i beni infrastrutturali vengono decimati, in modo massiccio e veloce. Ho poi suggerito come i corpi siano implicati in queste lotte in almeno due modi: in quanto mezzi e in quanto fini della politica. Inoltre, ho proposto di ripensare la relazione tra il corpo umano e le infrastrutture in maniera da mettere in discussione la distinzione e l'autosufficienza del corpo umano preso singolarmente, ma ho anche suggerito di ripensare il corpo umano come dipendente dalle infrastrutture, intese complessivamente come ambiente, relazioni sociali, reti di sostegno e di sostentamento che oltrepassano la barriera tra umano, animale e tecnica. Eppure, anche se arrivassimo a comprendere ed enumerare i prerequisiti della vita del corpo in nome dei quali si intraprendono alcune lotte politiche, potremmo forse dire che esse conseguono i loro obiettivi nel momento in cui quei prerequisiti sono soddisfatti? O non è forse vero che si lotta anche affinché i corpi possano prosperare e le vite divengano vivibili? Una parola dopo l'altra, cerco di comporre un lessico per accostarmi a un problema che sembra opporre resistenza a una nomenclatura tecnica; nessun concetto a sé stante, infatti, potrebbe descrivere adeguatamente il carattere e l'obiettivo di questa lotta – un lottare di concerto, un lottare insieme che sembra costituire di per sé il significato di un movimento o di una mobilitazione politica.

È importante tenere in considerazione quanto detto, in particolare alla luce di due ordini di argomenti che difficilmente si riescono a pensare insieme. Il primo è che i corpi dovrebbero avere ciò di cui necessitano per sopravvivere, in quanto la sopravvivenza è sicuramente la precondizione per realizzare piú ampi obiettivi politici che riguardano la vita e che dovrebbero essere nettamente distinti dalla mera sopravvivenza (questa era in un certo senso l'idea di Hannah Arendt). L'altro argomento è che nessun obiettivo politico può essere separabile da una giusta ed equa riproduzione di condizioni vitali, tra le quali figura anche l'esercizio della libertà. Possiamo dire che sopravviviamo precisamente al fine di vivere, e dunque scindere in questo modo la sopravvivenza dalla vita? O, forse, la sopravvivenza dovrebbe essere sempre qualcosa di piú di se stessa, per essere vivibile[7]? Dopotutto, alcune persone possono sopravvivere a

determinati traumi, ma ciò non significa che vivano pienamente. E benché io non sia in grado di distinguere tra “vivere pienamente” e “vivere non pienamente”, credo comunque che ci sia tra queste due cose una differenza consistente. Possiamo concludere che la rivendicazione di sopravvivenza è necessariamente legata alla rivendicazione di una vita vivibile? Se ci viene chiesto quali debbano essere le condizioni per una vita vivibile, dovremmo poter rispondere senza dare per scontato che esista un ideale unico o uniforme di vita. Dalla mia prospettiva, non si tratta tanto di comprendere che cosa sia realmente “l’umano” o che cosa dovrebbe essere una “vita umana”. Mi sembra, anzi, che l’insistenza sulla sola dimensione creaturale dell’esistenza umana non possa bastare. D’altra parte, dire che gli umani sono animali, tra le altre cose, non significa abbracciare la “bestializzazione” come condizione di svilimento o di degradazione dell’umano, ma solo ripensare all’interrelazione tra organico e inorganico, in seno alla quale emerge il riconoscibilmente umano; in altre parole, l’animale umano ci consente di ripensare le condizioni stesse della vivibilità. Non abbiamo bisogno di ulteriori forme ideali di ciò che l’umano deve essere, dal momento che tali forme ne sottendono sempre delle altre un po’ meno ideali, o cancellano i modi di vivere incompatibili con la norma, rendendoli poco vivibili. Ma proprio perché “l’umano” continua a essere un concetto cosí politicamente sovraccarico, dobbiamo ripensare per esso un posto piú piccolo di quello che ha sempre occupato, all’interno di un insieme di relazioni, e poi interrogarci, di seguito, sulle condizioni attraverso le quali “l’umano” è differenzialmente riconosciuto[8]. E quando dico che “noi” dobbiamo pensare attraverso la categoria di umano, forse sto assumendo una concezione umanista del discorso proprio per mostrare quanto questa categoria ci tenga in ostaggio, anche nel momento in cui proviamo a liberarcene.

Fin da subito, ho confessato il brivido che sento quando i corpi si radunano per le strade, un brivido che mi riporta agli anni dell’adolescenza; al contempo, ho anche espresso i miei dubbi verso le posizioni politiche che considerano, per esempio, l’insorgere della moltitudine come manifestazione della democrazia all’opera. Credo che la democrazia non sia necessariamente questo. Mi sembra, piuttosto, che dovremmo chiederci che cosa induca queste persone a riunirsi, quale istanza condividano, quale sensazione di ingiustizia e di invivibilità esperiscano, quale indizio di un possibile cambiamento rafforzi il loro

sentire collettivo. Perché tutto questo sia democratico, dev'esserci un'opposizione alle disuguaglianze esistenti e crescenti; all'ampliamento costante delle condizioni di precarietà di molte fasce di popolazione, a livello sia locale sia globale; alle forme di autoritarismo e di controllo securitario che mirano a sopprimere i processi e i movimenti democratici. E nonostante, a volte, si sia indotti a ritenere che la deliberazione e l'azione politica debbano necessariamente assumere la forma di un raduno collettivo, ci sono anche altri modi di consultarsi e di agire che non presuppongono l'occupazione dello spazio pubblico. Non è solo la strada il luogo deputato al raduno: ci sono corpi che si riuniscono in rete o attraverso canali di solidarietà meno visibili, come nel caso dei prigionieri le cui rivendicazioni politiche avvengono mediante forme di sostegno che possono o meno apparire direttamente nello spazio pubblico. In queste situazioni, quando la solidarietà emerge, poggia su una comune e forzosa esclusione dallo spazio pubblico, su un forzoso isolamento in celle monitorate dalla polizia o dal personale di sicurezza. Tutto ciò solleva la questione di quale forma assuma la libertà di riunione quando essa è esplicitamente negata in quanto diritto. Se concordiamo sul fatto che in carcere non esiste libertà di riunione, o che essa è limitata, allora riconosciamo anche che i detenuti sono stati forzatamente deprivati di questa libertà, e, di conseguenza, possiamo dibattere su quanto sia giusto o ingiusto essere deprivati di una dimensione cruciale della cittadinanza. Io penso ovviamente che sia ingiusto. Allo stesso tempo, dico anche che in carcere esistono comunque modalità furtive, e talvolta efficaci, di esercizio della libertà di riunione, e che non saremmo in grado di concettualizzare questa forma di resistenza se non tenessimo in debita considerazione tale aspetto. Le forme di solidarietà e di azione che emergono all'interno delle carceri, tra cui gli scioperi della fame, costituiscono anch'esse forme di libertà di riunione, o forme di solidarietà connessa a quella libertà, e devono quindi essere riconosciute quali forme di resistenza attiva. Possiamo dunque già osservare come, nei fatti, la strada e la piazza non siano le sole piattaforme per la resistenza politica, e che spazi di resistenza esistono ugualmente anche là dove non ci sia la libertà di accedere allo spazio pubblico comune. Le quattro mura della cella possono divenire anch'esse una piattaforma, analogamente al carrarmato rovesciato che, come avvenne al Cairo nel 2009, diventò all'improvviso una piattaforma dalla quale gridare l'opposizione all'occupazione militare? Nonostante i

corpi reclusi non sempre siano liberi di muoversi, è forse possibile, per loro, usare la condizione di detenzione per resistere? In simili circostanze, infatti, la piazza non è il supporto per l'azione (benché le persone che vi si radunano a sostegno di quanti si trovano in carcere possano di certo essere un supporto, e a loro volta usare quel supporto spaziale e il suo potere simbolico); ma il supporto può assumere anche altri significati di solidarietà, dentro e fuori, attraverso azioni come il rifiuto corporeo di mangiare e di lavorare, la ricerca di forme alternative di comunicazione, il rifiuto di essere un detenuto collaborativo – sabotando in questo modo la riproduzione dell'istituzione carceraria. Le prigioni, d'altronde, dipendono dalla possibilità di regolamentare movimenti e atti umani, dipendono cioè dalla riproduzione del corpo dei detenuti, e quando quel potere regolatore fallisce nel suo obiettivo – come, per esempio, nel caso degli scioperi della fame – allora la stessa istituzione perde un pezzo della sua capacità di funzionamento. Tale fallimento si verifica anche quando la vita di un detenuto viene messa seriamente in pericolo, o quando viene ucciso. Si ricorderà che nel racconto *Nella colonia penale* di Kafka, l'apparato di punizione distrugge il prigioniero proprio quando l'apparato stesso va fuori controllo. Questo andare fuori controllo può forse essere indotto dal detenuto che fa lo sciopero della fame, ma ciò che vediamo all'opera in questi casi è il disvelamento di quello che il carcere è sempre stato, anche quando opera in modo efficiente – ossia una macchina di morte. Infatti, se l'effettiva riproduzione della vita del detenuto va di pari passo con la decimazione delle condizioni di vivibilità di quella stessa vita, allora il movimento che conduce alla morte è già all'opera prima di qualunque sciopero della fame. Lo sciopero della fame rende semplicemente esplicito il senso di morte che aleggia sul carcere. Esso costituisce un atto corporeo che segue precisi protocolli di performatività; si tratta di un atto che performa ciò da cui è indotto, e a cui cerca di resistere.

Naturalmente, ciascuna di queste situazioni deve essere considerata in modo contestuale. I recenti raduni nelle strade o nelle piazze, tra cui quelli dei movimenti Occupy o degli Indignados in Spagna, si occupavano di offrire un supporto provvisorio ai manifestanti nel momento stesso in cui favorivano l'articolazione di una piú ampia domanda di sostegno durevole, in condizioni in cui sempre piú persone perdono il lavoro, subiscono tagli salariali, restano senza casa o prive di assistenza sociale. I raduni non rispecchiano esattamente la piú ampia struttura del mondo economico, ma

alcuni principi in essi elaborati producono – o rinnovano – ideali di uguaglianza e interdipendenza che potrebbero trovare trasposizione su scala nazionale o globale. Ciò che i corpi radunati fanno è interconnesso con ciò che dicono, benché fare e dire non siano sempre la stessa cosa; la rivendicazione politica è a un tempo pronunciata e fatta, esemplificata e comunicata. Tutto ciò significa che c'è una dimensione invariabilmente performativa nel tipo di domande che vengono poste, in cui la performatività opera come relazione chiastica tra il corpo e il linguaggio. Di conseguenza, non è esclusivamente, né primariamente, in quanto soggetti portatori di diritti astratti che occupiamo le strade. Lo facciamo perché abbiamo innanzitutto bisogno di camminare, o di muoverci, per le strade; abbiamo bisogno che le strade siano adeguate a quest'uso perché, che sia o no su una sedia a rotelle, dobbiamo poterci spostare, attraversare gli spazi senza impedimenti, molestie, detenzioni amministrative, senza paura di subire danni o di morire. Se ci troviamo in mezzo alla strada è perché siamo corpi che chiedono forme di supporto pubblico alla propria capacità di stare in piedi, di muoversi e di vivere una vita che conta (credo che l'affermazione secondo la quale tutti i corpi necessitano di un supporto al movimento, derivante dai *disability studies*, abbia implicazioni di grande rilievo per ripensare cosa debba supportare le mobilitazioni pubbliche e, in particolare, cosa debba supportare le mobilitazioni per il finanziamento pubblico delle infrastrutture di sostegno). È questo ciò che il concetto di vulnerabilità esibisce, e lo fa a prescindere dal fatto che in un dato momento ci sentiamo o meno particolarmente vulnerabili. La mobilità è sia un diritto del corpo, sia una precondizione all'esercizio di altri diritti, tra cui quello di riunione. Molte persone si stanno mobilitando, per esempio, per il diritto di passeggiare, come accade nel caso delle importanti *slut walks*[9] che hanno avuto luogo in molte zone del mondo per incorporare e rifiutare un certo modo di etichettare le donne come prostitute, e per rivendicare le strade come luoghi liberi da molestie e stupri. A volte, passeggiare può essere pericoloso – specialmente da sole, di notte, se si è donne e/o trans –, cosí come può esserlo riunirsi: la possibilità di subire violenza da parte della polizia è sempre dietro l'angolo. Molte persone si stanno mobilitando affinché le donne siano libere di passeggiare per le strade indossando abiti religiosi; oppure perché le donne trans siano libere di camminare per recarsi al lavoro, o di marciare in segno di solidarietà verso altre donne trans, o a sostegno di piú

ampie lotte sociali; oppure affinché, se sei nero, tu possa camminare liberamente per la strada di notte, senza essere considerato un criminale; o perché, se sei disabile, tu possa godere di marciapiedi e mezzi che rendano possibile il movimento; o ancora, affinché i palestinesi siano liberi di passeggiare per le strade di Hebron, dove vigono regole di apartheid. Tali diritti dovrebbero essere comuni e ordinari, come a volte accade. Ma altre volte passeggiare per la strada, esercitare questa piccola libertà, costituisce una sfida a un certo regime, una piccola perturbazione performativa posta in essere attraverso un atto che è un *movimento* – nel suo duplice significato, corporeo e politico.

Quest'atto, vorrei suggerire, dovrebbe essere supportato dalla solidarietà, non c'è dubbio, ma anche dalle condizioni infrastrutturali, dalla legge e dall'assenza di violenza o di coercizione. Le lotte sopra menzionate presuppongono che i corpi si trovino o rischino di trovarsi in situazioni di costrizione, che non abbiano un lavoro o non possano muoversi, che possano subire violenza o forme di coercizione. Sto dunque cercando di dire che i corpi non sono attivi, ma vulnerabili? O che anche i corpi vulnerabili possono agire? La mia tesi, infatti, è che sarebbe un errore pensare il corpo come primariamente, o per definizione, attivo, ma anche pensare a esso come primariamente, o per definizione, vulnerabile e passivo. Se dobbiamo trovare una definizione, essa dipenderà invece dalla nostra capacità di pensare la vulnerabilità e l'*agency* come cose che possono andare insieme. Sono consapevole in special modo di quanto possa essere controproducente ritenere che i corpi delle donne siano particolarmente vulnerabili, per esempio. Questa idea ci conduce subito in un territorio insidioso, permeato da quella lunga e deplorevole politica di genere che alloca la distinzione tra "passività" e "attività" ripartendola, rispettivamente, tra donne e uomini. Ma ciò non ha nulla a che vedere col fatto che, se diciamo che alcuni gruppi sono differentemente vulnerabili, stiamo solo affermando che, sotto certi regimi di potere, alcuni gruppi sono piú facilmente a rischio di altri, o sono esposti alla povertà piú di altri, o sono suscettibili di subire violenze da parte della polizia piú di altri. Quindi, stiamo solo facendo una necessaria osservazione sociologica. Ma anche questa osservazione può facilmente diventare una nuova norma descrittiva, proprio come accade con le donne che sono definite attraverso la loro vulnerabilità. In casi come questi, il problema che la descrizione si propone di rendere esplicito rischia di essere riprodotto e ratificato dalla

descrizione stessa.

Questa è una delle ragioni per le quali occorre prestare particolare attenzione a ciò che comporta mobilitare la categoria di vulnerabilità, e, piú precisamente, mobilitarla in modo concertato. Per molte di noi, e per molte persone, il momento in cui si appare attivamente in mezzo alla strada implica un deliberato rischio di esposizione. Forse la parola "esposizione" ci è d'aiuto per pensare la vulnerabilità al di fuori delle trappole dell'ontologia e del fondazionalismo. Questo è particolarmente vero per coloro che, totalmente esposti, appaiono in mezzo alla strada senza permesso, per coloro che si oppongono disarmati alla polizia, ai militari o ad altre forze dell'ordine. Per quanto si possa essere privi di protezione, infatti, non si viene mai ridotti a "nuda vita". Non c'è alcun potere sovrano a espellere il soggetto al di fuori del dominio politico in quanto tale; al contrario, il potere e la forza operano in modi piú vari e diffusi nel contenere e violare i corpi in mezzo alla strada, in cella, nelle periferie delle città o alle frontiere tra gli stati – e questa è una forma specificamente politica di destituzione.

Chiaramente, le teoriche femministe hanno a lungo sostenuto che le donne sono sproporzionatamente vulnerabili, dal punto di vista sociale[10]. E nonostante possa sempre essere rischioso affermare che le donne sono vulnerabili – dato che anche molti altri gruppi potrebbero dirsi tali, e dato che la categoria di "donna" richiede sempre di essere analizzata in relazione alla classe, alla razza, all'età e ad altri vettori di potere e aree di potenziale discriminazione e offesa –, c'è ancora qualcosa di importante da preservare in questa tradizione di pensiero. Tale affermazione può a volte lasciar intendere che le donne siano vulnerabili per definizione e in modo immutabile, e questo tipo di argomentazione lavora di solito al servizio di misure paternalistiche volte a "proteggerle". Infatti, se le donne vengono intese come particolarmente vulnerabili e bisognose di protezione, diventa un compito dello stato, o di altri poteri paternalistici, provvedere a questa protezione. Secondo questo modello, l'attivismo femminista non solo chiederebbe all'autorità paternalistica speciali forme di dispensazione e di protezione, ma affermerebbe anche l'esistenza di una disparità di potere che collocherebbe le donne in una posizione di impotenza e, di conseguenza, gli uomini in una posizione di enorme potere. E quando tale modello non si limita a collocare semplicemente, o esclusivamente, "gli uomini" nella posizione di chi deve offrire protezione, esso arriva a

investire le strutture statali del dovere paternalistico di agevolare la conquista degli obiettivi femministi. Una posizione di questo tipo è pertanto molto diversa da quella secondo la quale, per esempio, le donne sarebbero sia vulnerabili sia capaci di resistere, per cui la vulnerabilità e la resistenza potrebbero, e di fatto possono, andare di pari passo – come accade in alcune modalità di autodifesa femminista, o in istituzioni che mirano a offrire protezione senza trasformarsi in poteri paternalistici (per esempio, le case protette per le donne vittime di violenza), o nelle reti di supporto per le donne trans che esistono in Turchia e in altri luoghi in cui la categoria allargata e allargabile di "donna" espone alla molestia o all'offesa per il semplice fatto di apparire in quanto tale.

Chiaramente, ci sono ottime ragioni per argomentare a favore della vulnerabilità differenziale delle donne; le donne sono sproporzionatamente piú esposte alla povertà e all'analfabetismo, due dimensioni cruciali per ogni analisi sulla condizione femminile a livello globale (e due ragioni per le quali nessuna di noi potrà dirsi "postfemminista" fino a quando tali condizioni non saranno pienamente superate). Molte delle femministe che hanno abbracciato il discorso della vulnerabilità, tuttavia, lo hanno fatto per accrescere la condizione protetta delle donne nelle organizzazioni per i diritti umani e nelle corti internazionali. Si tratta di una giuridificazione del progetto femminista che tenta di rendere prioritario il linguaggio necessario a rafforzare il ricorso alle corti da parte delle donne vittime di violenza. E per quanto tali procedimenti possano essere importanti, offrono comunque un lessico assai limitato alla comprensione delle forme di resistenza femminista autogestite ed extragiuridiche, delle dinamiche dei movimenti di massa, delle iniziative della società civile, e delle forme di resistenza politica ispirate alla vulnerabilità e da essa mobilitate.

La necessità di stabilire una politica che eviti di trincerarsi dietro al paternalismo sembra chiara. Allo stesso tempo, però, se questa resistenza al paternalismo si oppone a ogni istituzione statale o economica che dovrebbe provvedere al welfare, ciò significa che la richiesta di un supporto infrastrutturale diventa illeggibile nei suoi termini, e anche controproducente. E l'obiettivo è reso molto piú difficile in condizioni di crescente precarietà, in cui un numero sempre maggiore di persone è esposto alla disoccupazione, all'analfabetismo, alla possibilità di restare senza un tetto, all'inadeguatezza dell'assistenza sanitaria. La lotta da intraprendere, dalla mia prospettiva, deve puntare a rendere efficaci le

rivendicazioni femministe secondo cui le istituzioni del welfare sono cruciali al sostegno delle vite, resistendo, nello stesso tempo, alle modalità paternalistiche che mirano a ripristinare e a naturalizzare le relazioni di disuguaglianza.

Per quanto, dunque, il valore della vulnerabilità abbia occupato un ruolo centrale nella teoria e nella politica femminista, ciò non significa che la vulnerabilità costituisca una categoria definitoria delle donne in quanto gruppo. Vorrei oppormi al tentativo di istituire una nuova norma per la categoria delle donne che si basi su una concezione fondazionale della vulnerabilità. Infatti, è lo stesso dibattito su chi possa far parte del gruppo delle "donne" a produrre ulteriori zone di vulnerabilità, nelle quali si trovano innanzitutto le persone *gender nonconforming*, la cui esposizione alla discriminazione, all'offesa, alla violenza diventa esponenzialmente piú elevata. Di conseguenza, un gruppo temporaneamente collegato che possiamo chiamare "donne" non è necessariamente piú vulnerabile di un gruppo dello stesso tipo di "uomini", né è particolarmente utile o vero cercare di dimostrare che le donne tengano maggiormente in considerazione la vulnerabilità rispetto agli uomini. Al contrario, certe modalità di definizione degli attributi di genere, come "vulnerabilità" o "invulnerabilità", sono passibili di una distribuzione differenziale a seconda dei regimi di potere, per il preciso proposito di sostenere regimi di potere che svantaggino le donne. Si pensi alla distribuzione disuguale dei beni e delle risorse naturali, come l'acqua, sotto il regime capitalista; in modo analogo, dovremmo considerare che uno dei modi per gestire le popolazioni consiste nella distribuzione disuguale della vulnerabilità, cosí che le "popolazioni vulnerabili" vengono istituite come tali all'interno del regime discorsivo e delle politiche pubbliche. Negli ultimi tempi, è possibile osservare come i movimenti sociali e gli analisti politici facciano spesso riferimento alle popolazioni precarie, e come le strategie politiche siano sempre piú orientate al miglioramento delle condizioni di precarietà[11]. Questa stessa istanza, tuttavia, è perseguita anche da lotte popolari diffuse che espongono gli effetti della precarietà e, al tempo stesso, sono da essa mobilitate, mostrando le possibilità di un'azione politica performativa che emerge in mezzo alla precarietà. È chiaro, in altre parole, che se la designazione di vulnerabilità, o di precarietà, occulta questa forma di rivendicazione politica, essa rischia di rafforzare proprio la condizione che tenta di alleviare.

I rischi insiti nell’uso della parola “vulnerabilità” sono dunque del tutto evidenti. Ma non c’è anche, forse, un rischio nell’evitare del tutto il termine? La precarietà conferisce forse alla vulnerabilità una valenza piú specificamente politica, al punto che faremmo meglio a usare il primo termine piuttosto che il secondo? Non sono sicura, in realtà, che la soluzione consista nel cambiare parola, dal momento che entrambe comportano un certo numero di rischi.

Esistono, infatti, modi piuttosto sinistri di maneggiare le categorie di precarietà e vulnerabilità. Per esempio, in termini militari e di politica economica, alcune popolazioni sono designate come “offendibili” (impunemente), o come “dispensabili” (viventi in condizioni “usa e getta” o, se già morte, quasi letteralmente smaltite come scarti; la distinzione tra queste due condizioni è data dall’intervallo spazio-temporale di morte sociale). Questo tipo di designazione, esplicita o implicita, viene usata per giustificare l’inflizione dell’offesa (come possiamo vedere nel caso della guerra o della violenza di stato contro chi è privo di documenti). La “vulnerabilità” può dunque essere un modo per determinare la decimabilità di una popolazione. Ciò ha ingenerato un paradosso in seno al neoliberismo e alla sua nozione di “responsabilizzazione”, che viene usata per indicare il fatto che alcune popolazioni sono le uniche responsabili delle condizioni di precarietà in cui versano, o dell’accelerata precarizzazione a cui sono soggette. Per contrastare questa nefasta forma di moralizzazione, infatti, alcuni attivisti per i diritti umani difendono proprio l’idea della vulnerabilità, insistendo sulla necessità di un supporto legale e istituzionale per queste popolazioni. La nozione di vulnerabilità opera dunque in due modi: per individuare una popolazione come bersaglio o per proteggerla. Ciò significa che il concetto è stato messo al servizio di una logica politica piuttosto restrittiva, per la quale l’unica alternativa è essere presi di mira o essere protetti. Cosí impiegato, questo concetto di fatto annienta sia i movimenti popolari (se non le forme di sovranità popolare), sia le lotte attive per la resistenza e la trasformazione sociale e politica. Si potrebbe pensare che queste due modalità di impiego della nozione di vulnerabilità siano antitetiche, e in parte lo sono, ma soltanto all’interno di una logica problematica, una logica che soppianta altre forme di razionalità e pratica politica potenzialmente piú pressanti e promettenti.

Prendere di mira e proteggere, dunque, sono pratiche che pertengono

alla stessa logica di potere. Secondo questa logica, se le popolazioni precarie sono responsabili della produzione delle proprie condizioni di precarietà, ciò significa che esse non sono situate in un regime di potere che riproduce la precarietà in modi sistematici. Le loro situazioni di precarietà si devono esclusivamente alle loro azioni, o ai loro fallimenti. Sull'altro versante, se tali popolazioni sono invece intese come bisognose di protezione, e se forme paternalistiche di potere (che talvolta includono la filantropia e l'umanitarismo delle organizzazioni non governative) mirano a insediarsi in posizioni permanenti di autorità per rappresentare coloro che non hanno potere, queste stesse popolazioni vengono sottoposte a una radicale esclusione dalle mobilitazioni e dai processi democratici. La soluzione di questo dilemma non consiste né nell'iper-responsabilizzazione delle popolazioni precarie in base a un modello morale, né, al contrario, nel posizionamento di tali popolazioni in un alveo di bisogno di "cura" da parte del "buon cristiano" (come il discorso socialdemocratico in Francia, con le sue implicite affiliazioni ai valori cristiani, tutt'oggi sostiene).

Una soluzione di questo tipo consente, in altre parole, di intendere sia la vulnerabilità sia l'invulnerabilità come prodotti politici, come effetti della distribuzione disuguale di un potere che agisce sui corpi e attraverso i corpi; questa inversione del discorso mostra che la vulnerabilità e l'invulnerabilità non sono caratteristiche essenziali degli uomini o delle donne, ma sono, piuttosto, parte integrante dei processi di formazione del genere, effetti di un potere che ha tra i suoi obiettivi la produzione delle differenze di genere come inseparabili dalle disuguaglianze. Questa logica ci appare in tutta la sua evidenza se pensiamo, per esempio, all'affermazione secondo cui gli uomini sarebbero "minacciati" dal femminismo – in questo caso, dunque, gli uomini si troverebbero in una posizione di "vulnerabilità" – o secondo cui l'opinione pubblica sarebbe "minacciata" dai vari tipi di minoranze di genere e sessuali, o lo stato della California sarebbe oggi "sotto attacco" per aver perso la sua maggioranza bianca, mentre l'Arizona sarebbe "sotto attacco" da parte dei *latinos*, e dovrebbe dunque cercare di costruire un confine meno permeabile a sud. Allo stesso modo, si sostiene che varie nazionalità europee siano oggi "sotto attacco" da parte delle nuove comunità di migranti, al punto tale che i gruppi dominanti e i loro rappresentanti razzisti vengono interpretati come "vulnerabili".

Quest’uso strategico della vulnerabilità, in altre parole, intende remare contro quel tipo di analisi, derivata dal femminismo psicoanalitico, che dice pressappoco questo: *la costituzione del maschile, in quanto tale, avviene attraverso la negazione della propria costitutiva vulnerabilità*. Tutte e tutti, in un modo o nell’altro, abbiamo avuto modo di misurarci con questo argomento[12]. Questa negazione o questo disconoscimento richiedono l’istituzione politica della negazione, della proiezione e della rimozione. Tutte cose che ruotano attorno al femminile. Analisi, questa, che richiede tuttavia di essere confrontata con il suo rovescio. Dopotutto, non è forse la produzione di un’ipervulnerabilità (che sia della nazione, o del maschile) a istituire talvolta una logica che lavora al servizio del contenimento delle donne e delle minoranze? Chi perviene a una condizione di impermeabilità cancella – ossia, espunge ed esternalizza – ogni traccia di vulnerabilità, pur cercando, al contempo, di controllare il senso di una ingovernabile vulnerabilità. Colui che si considera, per definizione, invulnerabile, è come se ripetesse tra sé: “Non sono mai stato vulnerabile e, se lo sono stato, non era vero, non ho memoria di quella condizione, e comunque di certo non è vero adesso”. Il discorso, in altre parole, attesta precisamente ciò che nega. Ma una tale proliferazione di enunciati si trova a essere smentita dalla condizione corporea della stessa enunciazione, la quale esibisce qualcosa che la sintassi politica del disconoscimento invece occulta. Inoltre, questa proliferazione ci dice qualcosa a proposito di come le storie possano essere raccontate proprio al fine di supportare un ideale che si desidera diventi realtà; tali storie, per poter essere coerenti, dipendono tuttavia dal disconoscimento, e la coerenza alla quale pervengono è piuttosto fragile.

Nonostante questi tipi di prospettive psicoanalitiche costituiscano modalità importanti per la decodificazione di quella particolare forma di vulnerabilità che si dipana lungo le linee del genere, possono aiutarci solo in parte per il tipo di analisi che vorrei condurre in queste pagine, dal momento che, se diciamo che alcune persone o alcuni gruppi negano la propria vulnerabilità, stiamo assumendo implicitamente non solo che la vulnerabilità sia già all’opera, ma anche che sia in qualche modo innegabile. La negazione, d’altronde, costituisce sempre un tentativo di deviare da qualcosa di particolarmente ostinato, al punto che la potenziale confutazione della negazione è sempre parte della sua stessa definizione. In questo senso, nonostante sia impossibile negare la vulnerabilità, ciò

accade regolarmente. Chiaramente, non è possibile stabilire facili analogie tra ciò che accade a livello della costituzione individuale e ciò che invece accade a livello della costituzione di gruppo, eppure si può osservare come le forme di diniego o di disconoscimento attraversino entrambi i processi. Per esempio, ad alcuni sostenitori della logica dell'intervento militare per la distruzione di determinati gruppi o popolazioni, si potrebbe dire: "Agite come se non foste anche voi vulnerabili alla distruzione che provocate". Qualcosa di simile si potrebbe dire ai sostenitori di talune forme di neoliberismo economico: "Agite come se voi non poteste mai far parte di quella parte di popolazione il cui lavoro e la cui vita sono precari, i cui piú basilari diritti, come la possibilità di avere una casa o di godere dell'assistenza sanitaria gratuita, possono essere di colpo negati, o che vive nell'ansia di sapere se e quando avrà un lavoro con cui campare". In questo senso, è lecito supporre che coloro che tentano di esporre altri alla vulnerabilità – o di istituirla essi stessi –, tra cui quelli che mirano a stabilire e preservare per sé una posizione di invulnerabilità, cerchino tutti di negare la vulnerabilità in virtú della quale essi sono ostinatamente, se non irreparabilmente, legati a quelli che tentano di soggiogare. Se si è legati a un altro contro la propria volontà, anche quando, o precisamente quando, il mezzo che questo assoggettamento assume è il contratto, il legame può anche diventare insostenibile, una forma di dipendenza inaccettabilmente forzata, come accade nel lavoro schiavile o in altre forme contrattuali coercitive. Il problema, tuttavia, non è la dipendenza in quanto tale, bensí il suo sfruttamento tattico. È questo il punto di partenza per capire cosa possa significare separare la dipendenza dallo sfruttamento, in modo che l'una non rimandi immediatamente all'altro. D'altronde, come ha scritto Albert Memmi in un libro di notevole importanza, il termine "dipendenza" è stato strumentalizzato per razionalizzare le forme di potere coloniale, implicando che alcune popolazioni fossero piú dipendenti di altre, che dunque necessitassero di un governo di tipo coloniale, e che quello fosse l'unico modo per condurle – almeno alcune di loro – nella modernità e nella civiltà[13]. Ma dobbiamo forse lasciare interamente questa parola alla sua compromissione? Non ci sono altri modi di mobilitarla, anche se ciò dovesse comportare una forzosa rottura con la sua eredità?

In quale altro modo possiamo tentare di comprendere l'assunto generale secondo il quale i corpi dipendono invariabilmente da relazioni sociali e

istituzioni durevoli per la propria sopravvivenza e prosperità? Se affermiamo questo, non stiamo forse dicendo precisamente che cosa dev'essere un corpo, non ne stiamo forse tracciando un'ontologia? E non stiamo forse attribuendo un primato generale alla vulnerabilità? Al contrario: proprio perché i corpi si costituiscono in relazione a (o in assenza di) supporti infrastrutturali e reti di relazioni sociali e tecnologiche, derivando da essi il proprio sostegno, non è possibile estrarre il corpo dalle sue relazioni costitutive – che sono sempre economicamente e storicamente contingenti. Dunque, se diciamo che il corpo è vulnerabile, stiamo anche dicendo che il corpo è vulnerabile all'economia e alla storia. Ciò significa che la vulnerabilità necessita sempre di un oggetto, che è sempre costituita e vissuta in rapporto a un insieme di condizioni che stanno al di fuori del corpo, e che, tuttavia, ne sono parte. Possiamo dunque dire che il corpo esiste in una relazione estatica con le condizioni di supporto che ha o che deve rivendicare, ma ciò significa affermare anche che il corpo non esiste in un modo ontologico distinto dalla sua situazione storica. Potrebbe forse esserci d'aiuto riformulare il problema in questi termini: il corpo è esposto alla storia, alla precarietà e alla coercizione, ma anche a ciò che è incalcolato e felice, come la passione e l'amore, oppure a ciò che è improvviso, come l'amicizia o come un lutto inatteso. Infatti, riguardo al lutto, tutto ciò che ci appare come inatteso ha a che fare con la nostra vulnerabilità, una vulnerabilità che non possiamo prevedere o controllare anticipatamente. In questo senso, pertanto, la vulnerabilità denota alcune dimensioni impreviste, imprevedibili e incontrollabili: può trattarsi del commento che ti viene rivolto da qualcuno che viaggia sul tuo stesso autobus, o della perdita improvvisa di un'amicizia, o del brutale annientamento di una vita sotto i bombardamenti. Questi esempi non sono tra loro equivalenti; eppure, in quanto creature aperte a ciò che accade, si può forse dire che siamo vulnerabili a ciò che accade quando ciò che accade non è sempre conoscibile in anticipo. La vulnerabilità ci richiama a quello che sta al di là di noi stessi, e che tuttavia è parte di noi, poiché costituisce una dimensione centrale di quel processo che, sempre provvisoriamente, ci fa essere dei corpi.

È forse possibile, ora, rendere piú chiari alcuni elementi relativi alla vulnerabilità, che non tentano né di idealizzarla, né di screditare la sua rilevanza politica. Il primo punto è che la vulnerabilità non è associata in

modo esclusivo alla possibilità di subire un danno. Ogni forma di reazione nei riguardi di ciò che accade, piuttosto, è funzione ed effetto della vulnerabilità – l’essere aperti alla storia, la registrazione di un’impressione, o qualcosa che si incide profondamente nella mente. La vulnerabilità può essere pertanto funzione dell’apertura, dell’essere cioè aperti a un mondo che non è pienamente conoscibile o prevedibile. D’altronde, parte di *ciò che può un corpo* (per usare l’espressione di Deleuze, derivata dalla lettura di Spinoza) è aprirsi al corpo dell’altro o di altri, ed è per questa ragione che i corpi non sono entità racchiuse in se stesse[14]. I corpi, in qualche modo, sono sempre al di fuori di se stessi, intenti all’esplorazione dell’ambiente, estesi e a volte anche spossessati dalla propria capacità di sentire[15]. Se possiamo perderci nell’altro, se le nostre capacità tattili, mobili, di contatto, visive, olfattive, ci conducono al di là di noi stessi, è perché il corpo non sta mai al suo posto, e perché è proprio questo spossessamento a caratterizzare in modo piú generale la sua capacità di sentire.

Questo è uno dei motivi per i quali è importante, a volte, dire che la regolamentazione dei sensi è una questione politica – ci sono alcune immagini di corpi feriti o annientati in guerra, per esempio, che non ci vengono mostrate proprio perché si teme che *questo* corpo che le osserva potrebbe sentire qualcosa di simile a ciò che hanno sentito *quegli* altri, perché si teme che questo corpo, nella sua attitudine sensoriale proiettata all’esterno, potrebbe non voler restare chiuso in se stesso, monadico e individualizzato. Allo stesso tempo, potremmo chiederci quale tipo di regolamentazione dei sensi – queste nostre forme di relazionalità estatica – potrebbe essere istituito per preservare l’individualismo quale ontologia necessaria all’economia e alla politica.

Sebbene a volte si parli della vulnerabilità come fosse una circostanza contingente e transeunte, ci sono molte ragioni per non accettare questa prospettiva in quanto generale. Chiaramente, è sempre possibile dire “sono stato vulnerabile, ma oggi non lo sono piú” – e, di solito, lo si dice sempre in relazione a specifiche situazioni che ci fanno sentire in pericolo o danneggiabili. Si può trattare di situazioni economiche o finanziarie in cui ci sentiamo sfruttati, o può accadere quando perdiamo il lavoro, o ci ritroviamo in condizioni di povertà, o avremmo bisogno di assistenza pubblica, che però è stata costantemente soggetta a tagli. Ma si può anche trattare di situazioni emotive in cui siamo molto piú vulnerabili al rifiuto, e

in cui ci troviamo a rifiutare proprio quella condizione di vulnerabilità. E tuttavia, benché abbia senso parlare in questi termini, ne ha pure maneggiare con cautela le seduzioni del discorso comune. Infatti, anche se possiamo legittimamente sentire di essere maggiormente vulnerabili in alcuni casi e non in altri, la nostra condizione di vulnerabilità non cambia. Ciò non significa che siamo tutti oggettivamente e soggettivamente vulnerabili sempre e allo stesso modo. Piuttosto, significa che, in maniera piú o meno esplicita, questa caratteristica accomuna la nostra esperienza. Dire che ciascuno di noi è un essere vulnerabile significa ribadire la nostra radicale dipendenza non solo dagli altri, ma da un mondo che ci supporta e che deve essere in grado di farlo. Ciò ha implicazioni di grande rilievo per la comprensione di chi siamo in quanto esseri emotivi e sessuali, in quanto legati gli uni agli altri fin dall'inizio, ma anche in quanto esseri che tentano di persistere, e la cui persistenza può essere messa in pericolo o, al contrario, sostenuta dal supporto offerto dalle strutture sociali, economiche e politiche a una vita vivibile.

La vulnerabilità e la precarietà segnano in modo differenziale le popolazioni, ma non necessariamente le neutralizzano. Quando le lotte politiche emergono per opporsi a tali condizioni, esse mobilitano precisamente la categoria della precarietà, e talvolta, in maniera abbastanza deliberata, l'esposizione pubblica del corpo, anche quando ciò significa esporsi alla forza, all'incarcerazione, o alla possibilità di morire. Il punto non è che, in casi come questi, la vulnerabilità venga convertita in resistenza – in modo che, alla fine, la forza possa trionfare sulla vulnerabilità. La forza non è esattamente l'opposto della vulnerabilità, e ciò appare in tutta la sua chiarezza, mi sembra, nei casi in cui a essere mobilitata è proprio la vulnerabilità intesa non in termini individualistici, ma come strategia collettiva. Probabilmente, non è questo che Hannah Arendt ha in mente quando scrive che la politica dipende dall'agire di concerto – per esempio, immagino che non avrebbe apprezzato granché le *slut walks*[16]. Ma forse, se ripensiamo la sua idea in modo che il corpo, e ciò che gli è necessario, divenga parte dell'azione e fine della politica, possiamo iniziare ad avvicinarci a una nozione di “pluralità” che tenga insieme sia la performatività sia l'interdipendenza.

Ora, mi rendo conto di aver introdotto altri termini senza aver chiarito a sufficienza perché l'ho fatto. “Interdipendenza” è uno di questi. A scanso di equivoci: non dico che l'interdipendenza costituisca a priori un

meraviglioso modo di coesistere; non è, in questo senso, sinonimo di "armonia sociale". Inevitabilmente, ci troviamo ad attaccare proprio coloro dai quali piú dipendiamo per esistere (o che piú dipendono da noi), e non c'è modo di dissociare una volta per tutte la dipendenza dall'aggressione – questo è forse il messaggio piú profondo del pensiero di Melanie Klein, come anche di quello di Thomas Hobbes, benché in altri termini. Nei primi anni '80, la femminista nera statunitense Bernice Johnson Reagon lo disse in questo modo:

> Ti senti come se stessi per crollare da un momento all'altro, quasi per morire. Questo è ciò che spesso si percepisce quando si prende sul serio il lavoro di coalizione. Il piú delle volte ti senti minacciata nella parte piú intima di te stessa, e se ciò non accade significa che non stai prendendo quel lavoro sul serio. […] Non ci si coalizza per il puro piacere di farlo. Al contrario, l'unico motivo per il quale ti coalizzi con chi potrebbe anche annientarti è che solo in quel modo puoi capire di essere ancora viva[17].

Verso la fine delle sue osservazioni, Johnson Reagon rende esplicito il fatto che l'interdipendenza reca con sé una minaccia di morte. E, riguardo all'idea di un mondo comune, "il nostro mondo in comune", scrive:

> Ti deve essere chiaro che non ci sarà mai nessun "nostro" [mondo comune] se non sarà in grado di includere Bernice Johnson Reagon, perché in quel caso io non verrei proprio da nessuna parte! Ecco perché dobbiamo coalizzarci. Perché non ti lascerò vivere finché non mi lascerai vivere. Ora, in questo ci sono chiaramente dei pericoli, ma c'è anche la possibilità che entrambi possiamo vivere – se sei in grado di sopportare tutto ciò[18].

In un certo senso, le persone che incontriamo per la strada o fuori dalla strada, in carcere, nelle periferie, là dove il sentiero non è nemmeno asfaltato, in ogni sottoscala che ospiti l'alleanza possibile in quel momento, non sono esattamente persone che abbiamo scelto. Nella maggior parte dei casi, quando arriviamo, non sappiamo chi altri potrà arrivare, il che significa che accettiamo una dimensione non-scelta di solidarietà con gli altri. Si può forse dire che il corpo è sempre esposto agli altri e a impressioni su cui non può dire la sua, cosí come non può prevederle né controllarle del tutto, dal momento che le condizioni sociali di incarnazione non le abbiamo pienamente negoziate. La solidarietà, mi sembra, emerge proprio da questa impossibilità di decidere, piuttosto che

da forme di accordo deliberato in cui si entra coscientemente.

E dunque, alla fine, come possiamo intendere la resistenza mobilitata dalla vulnerabilità e dall’esposizione? Mi piacerebbe arrivare alla seguente conclusione: quando i corpi di coloro che sono designati come “dispensabili” o “non degni di lutto” si riuniscono in pubblico (come accade ogni volta che, per esempio, le persone prive di documenti occupano le strade degli Stati Uniti per manifestare), dicono: “Non siamo scivolati silenziosamente nell’ombra della vita pubblica: non siamo diventati l’evidente assenza che struttura la vostra vita pubblica”. In un certo senso, l’assembramento collettivo dei corpi è un esercizio di volontà popolare, un prendersi la strada che sembra appartenere ad altri, un radunarsi sul selciato per agire e per parlare e per esercitare pressione contro i limiti di ciò che è socialmente riconoscibile. Ma l’occupazione delle strade e delle piazze non è l’unico modo in cui le persone si riuniscono insieme, dal momento che sappiamo come anche i social network possano produrre forme di solidarietà, nello spazio virtuale, altrettanto incisive ed efficaci.

Sia che i corpi appaiano in pubblico privi di ogni mezzo tecnologico o, al contrario, tenendo di concerto in mano i propri smartphone (come fanno oggi molte persone, per documentare le violenze perpetrate dalla polizia durante le manifestazioni), sia che i corpi siano internati, in condizioni di isolamento forzato e di deprivazione, il corpo resta una risorsa – una risorsa che non è né infinita, né magica. Un gruppo che agisce insieme ha bisogno di un supporto all’azione, e ciò assume un significato specifico quando tali azioni crescono in modo esponenziale per rivendicare forme durevoli di sostegno e condizioni di vita vivibili. Potrebbe sembrare un circolo vizioso, ma non dovrebbe sorprendere il fatto che i corpi assembrati nei movimenti sociali asseriscano che il corpo non può esistere al di fuori della sua modalità sociale. Questo può essere un piccolo modo per mettere in atto il mondo che si vorrebbe vedere, o per rifiutare quello che ci fa stare lí in quel momento. Non si tratta, forse, di una deliberata forma di esposizione e di persistenza, la richiesta incarnata di una vita vivibile che ci mostra la simultaneità della precarietà e dell’azione?

Note

[1] Un conto è difendere il diritto di riunirsi in strada anche per coloro di cui non condividiamo le posizioni, un altro è celebrare o appoggiare ogni forma di raduno collettivo attualmente in corso. Nonostante questo saggio non affronti le condizioni e i limiti di tale diritto, è comunque importante sottolineare fin da subito che io lo sostengo per ogni gruppo, anche per quelli con cui sono in totale disaccordo. Benché tale diritto abbia, infatti, delle limitazioni, ritengo che esse dovrebbero essere legate all'evidenza provata che un gruppo minacci deliberatamente il benessere fisico di altri, che hanno lo stesso diritto e la stessa legittimazione a rivendicare lo spazio pubblico.

[2] Rimando ai lavori di Wendy Brown sulla privatizzazione dei servizi pubblici, tra cui "Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy", cit.

[3] Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit.

[4] Zeynep Gambetti, "Occupy Gezi as Politics of the Body", in Umut Özkirimli (ed.), *The Making of a Protest Movement in Turkey*, Palgrave Pivot, Houndmills, Basingstoke 2014.

[5] Cfr. "Posture Maketh the Man", in Steven Rose (ed.), *The Richness of Life: The Essential Stephen J. Gould*, Norton, New York 2007, pp. 467-475.

[6] Questo è un punto su cui ha insistito Rosi Braidotti, in *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* (2013), a cura di Angela Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014. Cfr. anche Hélène Mialet, *Hawking Incorporated: Stephen Hawking and the Anthropology of the Knowing Subject*, University of Chicago Press, Chicago 2012.

[7] Cfr. la mia introduzione a *Frames of War: When Is Life Grievable?*, cit.

[8] Cfr. la prospettiva di Donna Haraway sulle relazionalità complesse, in *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991; e in *Compagni di specie. Affinità e diversità tra essere umani e cani* (2003), a cura di Roberto Marchesini, Sansoni, Milano 2003.

[9] "Marce delle puttane". [n.d.t.]

[10] Le teoriche femministe della vulnerabilità sono molte, ma alcuni recenti articoli rendono conto, piú di altri, delle importanti implicazioni politiche di tale nozione: cfr. Martha Albertson Fineman, "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition", in *Yale Journal of Law and Feminism*, vol. 20, n° 1, 2008; Anna Grear, "The Vulnerable Living Order: Human Rights and the Environment in a Critical and Philosophical Perspective", in *Journal of Human Rights and the Environment*, vol. 2, n° 1, 2011; Peadar Kirby, "Vulnerability and Globalization: Mediating Impacts on Society", in *Journal of Human Rights and the Environment*, vol. 2, n° 1, 2011; Martha Albertson Fineman, Anna Grear (eds.), *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Ashgate, Burlington 2013; Katie E. Oliviero, "Sensational Nation and the Minutemen: Gendered Citizenship and Moral Vulnerabilities", in *Signs: Journal of Women and Culture in Society*, vol. 32, n° 3, 2011. Cfr. anche Bryan S. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, Pennsylvania State University Press, University Park 2006; Shani D'Cruze, Anupama Rao, *Violence, Vulnerability and Embodiment: Gender and History*, Blackwell, Oxford 2005.

[11] Cfr. Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), trad. it. di Massimiliano Guareschi e Matteo Schianchi, Mimesis, Milano 2014.

[12] Il dispiegamento tattico della distinzione tra "vulnerabile" e "invulnerabile" dipende a sua volta dall'allocazione differenziale della permeabilità. Il linguaggio della permeabilità è diventato centrale negli Stati Uniti, dopo l'11 settembre 2001, riguardo alla permeabilità dei confini nazionali: esso attinge all'ansia di essere invasi contro la propria volontà – un'invasione dei confini corporei. In seno a questo linguaggio sono ovviamente all'opera interdizioni sessuali e norme di genere – la paura dello stupro o la prerogativa dello stupro, per citare solo alcuni dei modi in cui le differenze di genere sono istituite attraverso i problemi politici sollevati dalla permeabilità del corpo, una condizione che può essere solo gestita, ma non sfuggita, dal momento che tutti i corpi hanno degli orifizi, o possono essere perforati da strumenti vari. L'intera macchina discorsiva, pertanto, va avanti "grazie alla" permeabilità di un genere rispetto all'impermeabilità dell'altro.

[13] Albert Memmi, *Il bevitore e l'innamorato. Il prezzo della dipendenza* (1984), trad. it. di Giovanna Parisse, Edizioni Lavoro, Roma 2005.

[14] Cfr. Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di Aldo Pardi, ombre corte, Verona 2007.

[15] Cfr. Isabelle Stengers, *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

[16] Per quanto costituiscano forme di coraggiosa occupazione dello spazio pubblico, le *slut walks* sono anche state utilmente criticate da alcune donne nere, che hanno sostenuto l'impossibilità di riappropriarsi della parola "puttana" (*slut*). Cfr. "An Open Letter from Black Women to the Slut Walk", in *Black Women's Blueprint Blog*, 23/09/2011. [n.d.t.: ora in *Huffpost Black Voices*, http://www.huffingtonpost.com/susan-brison/slutwalk-black-women_b_980215.html.]

[17] Bernice Johnson Reagon, "Coalition Politics: Turning the Century", in Barbara Smith (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Kitchen Table: Women of Color Press, New York 1983, p. 356. [n.d.t.: trad. mia.]

[18] Ivi, p. 357.

5. “We, the people”. Riflessioni sulla libertà di riunione

L’espressione “We, the people”[1], contenuta nel Preambolo della Costituzione statunitense, non solo si ritiene che abbia sancito la secessione legale degli Stati Uniti dall’Europa, ma viene tutt’oggi implicitamente invocata in molte manifestazioni pubbliche che pure non condividono la cornice legale degli Stati Uniti – e il titolo del libro di Étienne Balibar, *We, the People of Europe?* [2], ne è un esempio significativo. In effetti, è raro che tale espressione venga pronunciata o scritta; la sua forza performativa, tuttavia, non viene forse comunicata anche in altri modi? In questo capitolo, vorrei iniziare non solo prendendo le mosse dai movimenti Occupy, ma anche da altre forme di raduno collettivo che stanno facendo la loro comparsa proprio mentre lo spazio pubblico viene svenduto o è soggetto a varie forme di controllo securitario – penso per esempio ai movimenti per il diritto all’istruzione pubblica in Cile, a Montreal o in varie zone d’Europa, in cui gli studenti si stanno opponendo ai nuovi tagli alla spesa pubblica e alla standardizzazione dei criteri di “eccellenza”. Non intendo certo riferirmi a tali raduni come fossero un tutt’uno, né ritengo che essi esprimano strutture perfettamente parallele. La domanda che mi pongo è invece questa: attraverso quali mezzi avviene la rivendicazione dello spazio pubblico? Se non è solo il linguaggio a nominare e a costituire il popolo in quanto unità, ciò può forse avvenire attraverso altre risorse del corpo – tra le quali il silenzio, il movimento coordinato, l’immobilità e quel persistente raggrupparsi dei corpi nello spazio pubblico, di giorno e di notte, che ha caratterizzato il movimento Occupy? È probabile che questi raduni ci esortino a domandarci se non sia necessario rivedere le nostre idee di spazio pubblico, al fine di prendere in considerazione le forme di alleanza e di solidarietà che dipendono solo in parte dalla capacità di apparire in esso. Questa era, chiaramente, la celebre idea di Arendt, secondo cui la politica non solo richiedeva uno spazio dell’apparizione, ma innanzitutto dei corpi che apparissero. Secondo lei, l’apparizione era una precondizione del

discorso, e solo il discorso pronunciato in pubblico aveva un reale valore di azione. Nelle rivoluzioni, scrisse, si verifica una certa forma di azione concertata, di azione plurale. Ma sarebbe stata d’accordo con l’idea secondo la quale anche un movimento plurale di corpi può articolare un “noi”, quella “pluralità” considerata cosí essenziale per la democrazia? Come dovremmo intendere il raduno pubblico quando i modi attraverso i quali pone in essere delle istanze politiche non sono riducibili al discorso?

Ci sono molti esempi di corpi che si riuniscono, di corpi che danno vita a modi collettivi di presa di parola e chiedono un cambiamento a livello politico, manifestando la crisi di legittimità dello stato o la dissoluzione di un governo. Nonostante i moti di piazza Tahrir siano stati per lungo tempo emblematici della forza democratica degli assembramenti pubblici, sappiamo bene quanto le controrivoluzioni siano in grado di schierare sul campo le proprie idee su chi possa far parte del “popolo”, sebbene si avvalgano delle forze di polizia o delle autorità militari per attaccare il popolo stesso, o per metterlo in galera. Se dunque teniamo bene a mente questo monito esemplare per sviluppare il nostro ragionamento, è facile comprendere come nessuna forma di assemblea popolare pervenga mai a rappresentare il popolo nella sua interezza, ma come ogni postulazione dell’esistenza di un popolo, espressa attraverso il raduno collettivo, rischi di innescare – o ponga esplicitamente in essere – una serie di conflitti che, a loro volta, ci spingono a formulare una serie di dubbi sulla comprensività del concetto di popolo. È bene dunque presupporre che *nessun* raduno collettivo può dar adito a generalizzazioni su *tutti* i raduni collettivi, cosí come è bene aver chiaro che ogni sforzo volto ad associare una particolare rivolta o una particolare mobilitazione alla democrazia in senso ampio può essere una tentazione eccitante quanto fuorviante – poiché taglierebbe corto proprio sul processo conflittuale per mezzo del quale viene articolata e negoziata l’idea di popolo. In un certo senso, il problema è di natura epistemologica: è realmente possibile sapere chi è quel “noi” che si assembra nelle strade? È realmente possibile sapere se un dato raduno rappresenti il popolo in quanto tale, o se possa rappresentare ciò che intendiamo per libertà di riunione in quanto tale? Ogni esempio è destinato al fallimento, in altre parole; eppure, alcuni temi ricorrono al punto da richiederci di accostarci nuovamente ai modi in cui si manifesta l’espressione “noi, il popolo”. A volte si tratta esplicitamente di una guerra di parole, di significanti politici, di immagini o descrizioni. Ma ancor

prima che ciascun gruppo inizi a dibattere attraverso il linguaggio, è proprio il riunirsi dei corpi a parlare, benché lo faccia in modo diverso. I raduni affermano e performano se stessi attraverso la parola o il silenzio, attraverso l'azione o l'inazione, attraverso i gesti, attraverso il riunirsi collettivamente come un gruppo di corpi nello spazio pubblico, organizzato per mezzo di infrastrutture – un assembramento è visibile, udibile, tangibile, esposto in modi che sono al tempo stesso deliberati e involontari, interdipendente in forme al tempo stesso organizzate e spontanee.

Assumiamo allora fin da subito che non è certo attraverso un particolare atto linguistico che un gruppo di persone si riunisce in quanto "popolo". Nonostante si sia portati a pensare che l'atto linguistico dichiarativo attraverso il quale "noi, il popolo" consolida la propria sovranità popolare sia quello che promana espressamente dall'assemblea, è forse piú appropriato dire che *l'assemblea parla molto prima di proferire parole*, che il riunirsi collettivamente esprime *già* una forma di volontà popolare; e che quest'espressione manifesta un significato in modo piuttosto differente rispetto a quello con cui un soggetto singolo e unificato può dichiarare la propria volontà tramite una proposizione vocalizzata. Il "noi" detto attraverso il linguaggio è già messo in atto dal riunirsi dei corpi, dai loro gesti e movimenti, dalle loro vocalizzazioni, dai loro modi di agire di concerto. Agire di concerto non significa agire in modo conforme; può infatti accadere che le persone si muovano o parlino in modi molto diversi, ma insieme, e perfino per obiettivi contrastanti. Agire di concerto non significa nemmeno pronunciare le stesse parole, benché a volte ciò accada attraverso i canti o i cori, come nei raduni pubblici di Occupy. E, a volte, "il popolo" agisce attraverso il silenzio collettivo, o l'uso ironico del linguaggio; l'umorismo e, talora, la beffa, occupano il linguaggio e lo sovrastano per farlo deragliare dai suoi scopi abituali.

Due sono i punti sui quali vorrei soffermarmi. Il primo è che le azioni tramite le quali le persone si radunano e affermano di essere il popolo possono essere verbalizzate o messe in atto in altri modi. Il secondo, di conseguenza, è che dobbiamo essere in grado di pensare tali atti nei termini di azioni plurali, che presuppongono cioè una pluralità di corpi che mettono in atto i propri obiettivi, a volte convergenti e altre divergenti, in modalità che non si conformano a un unico tipo di azione, né possono essere ridotte a una singola rivendicazione. La questione, in altri termini,

consiste nel comprendere come la politica subisca una trasformazione nel momento in cui l'idea della rivendicazione individuale e vocalizzata di diritti astratti cede il passo a una pluralità di attori incarnati che mettono in atto le proprie rivendicazioni, a volte attraverso il linguaggio, a volte no. Alla luce di questo slittamento concettuale, proviamo ora a riconcettualizzare la libertà di riunione. In che senso essa costituisce un diritto, e in che modo viene rivendicata? In quanto diritto, cosa presume riguardo a ciò che siamo e a ciò che potremmo essere? Il diritto all'esercizio della libertà di riunione trova oggi codificazione nel diritto internazionale. L'Organizzazione Mondiale del Lavoro (ILO) stabilisce che questo diritto (cosí come quello di associazione) è connesso ai diritti alla contrattazione collettiva[3]. Ciò significa che le persone si riuniscono al fine di negoziare le condizioni di lavoro, tra cui le questioni inerenti alla sicurezza, agli ammortizzatori sociali, alla tutela dallo sfruttamento, ma anche per negoziare il diritto stesso di contrattazione collettiva. Il diritto, in altri termini, riunisce insieme i lavoratori – nessuno potrebbe godere di questo diritto di assemblea in assenza di un gruppo composto da altre persone che sono in una posizione strutturalmente simile in rapporto alla forza-lavoro.

In alcuni dibattiti sui diritti umani, la libertà di riunione viene descritta come una forma fondamentale di libertà, meritevole di tutela da parte dei governi – il che significa che i governi sono obbligati a tutelarla. Paradossalmente, i governi devono proteggere la libertà di riunione dalla loro stessa interferenza, il che equivale a dire che sui governi grava l'obbligo preciso di esimersi dall'erodere tale libertà attraverso l'uso illegittimo delle forze di polizia e dei poteri giudiziari che determinano la detenzione, l'arresto, la molestia, la minaccia, la censura, l'incarcerazione, l'uccisione.

Come possiamo vedere, queste formulazioni iniziali ci espongono fin da subito a un rischio: la libertà di riunione deve essere tutelata *da parte del* governo, o deve essere messa al riparo *dal* governo? Che senso ha che le persone debbano contare *sul* governo per la propria protezione *dal* governo? Un diritto esiste solo se c'è un governo che lo conferisce al popolo? Esiste solo nella misura in cui un governo è d'accordo nel tutelarlo? Se cosí fosse, non ci si potrebbe opporre alla repressione governativa dei raduni rivendicando la libertà di riunione. Se possiamo concordare sul fatto che la libertà di riunione non è reperibile in alcun

diritto naturale, ciò significa anche che non può in nessun modo esistere indipendentemente da una qualche forma di governo? La libertà d'espressione, d'altro canto, non eccede, e non arriva a sfidare, gli atti governativi dai quali dovrebbe ricevere protezione e/o dai quali è talvolta violata? Il punto è che questi diritti non devono, e non possono, dipendere dalla tutela governativa qualora la legittimità del governo e il potere dello stato siano contestati proprio dai raduni collettivi, o quando uno stato violi il diritto alla libertà di riunione al punto che la popolazione non si senta piú libera di riunirsi senza il timore dell'interferenza statale, inclusa la brutalità dell'esercito o della polizia. Inoltre, quando il potere statale di "tutelare" i diritti coincide con il potere di "sottrarre" questa tutela, e quando le persone esercitano ugualmente la propria libertà di riunione per contestare questa forma di potere arbitrario e illegittimo che dà e revoca tutele a proprio piacimento, in tali casi qualcosa che appartiene alla libertà di riunione fuoriesce dall'ambito giurisdizionale della sovranità statale. Uno degli aspetti della sovranità statale, d'altronde, risiede proprio nella facoltà di non tutelare i diritti della popolazione[4]. Ma, al di là di questo, ciò che vorrei dire è che la stessa libertà di riunione perde il proprio carattere di diritto quando lo stato si oppone agli obiettivi di un dato raduno e cerca di criminalizzarlo. Come sappiamo, ciò accade quando lo stato si impegna ad agevolare l'espansione dei mercati, a consegnare i servizi pubblici alle istituzioni finanziarie, a trasformare le proprietà pubbliche in beni di consumo o in opportunità d'investimento. I movimenti contro la privatizzazione, in questo senso, tentano di arginare la saturazione dello stato da parte delle forze di mercato. Tali movimenti, spesso, mettono in discussione anche la legittimità dell'accentramento autoritario dei poteri da parte del governo – nessuno può affermare che il libero mercato oggi supporti la democrazia, come fece notoriamente Milton Friedman parlando del Cile di Pinochet. Nei casi in cui la privatizzazione e l'autoritarismo vengono contrastati pubblicamente, dunque, lo stato usa i suoi poteri giudiziari, militari e di polizia per sopprimere la libertà di riunione e altre libertà (potenzialmente rivoluzionarie) di questo tipo.

La libertà di riunione, di conseguenza, è qualcosa di piú di un diritto riconosciuto e tutelato dagli stati nazionali esistenti. Questa potrebbe essere una delle ragioni per cui, nonostante ci siano numerosi ed eccellenti studi sulla storia della libertà di riunione negli Stati Uniti, nessuno di

questi ci aiuta a comprendere le forme transnazionali di alleanza o le reti globali, come quelle che hanno caratterizzato il movimento Occupy. Se restringessimo l'analisi della libertà di riunione a una particolare storia nazionale di questo diritto, ci confineremmo, ancorché involontariamente, all'interno dell'idea secondo cui un diritto esiste solo se c'è uno stato a conferirlo e a tutelarlo. Ci troveremmo, in altre parole, a dipendere dallo stato nazionale per la garanzia dell'efficacia di quel diritto. Ciò, ovviamente, si rivela non essere vero dato che, attraverso la "libertà di riunione", lo stato-nazione protegge precisamente quel diritto che, se esercitato collettivamente, potrebbe anche far crollare lo stato-nazione stesso. Credo che Arendt e altri pensatori intendessero questo, quando ravvisavano nella libertà di riunione la riapparizione del diritto alla rivoluzione[5]. Mi sembra, inoltre, che anche qualora un particolare regime preveda o tuteli tale diritto, la libertà di riunione dovrebbe precedere ed eccedere ogni forma di governo che possa conferire o tutelare il diritto stesso. Se dico questo non è per sostenere forme di perenne anarchia, né per giustificare forme di oclocrazia [*mob rule*], ma solo per suggerire che la libertà di riunione può essere intesa come una precondizione della politica stessa e, precisamente, una precondizione che tiene conto del fatto che i corpi possono muoversi e riunirsi in modi non regolati, e porre in essere le proprie rivendicazioni politiche in uno spazio che, di conseguenza, diventa pubblico, o ridiscute la concezione vigente di "pubblico".

Quest'assemblea può essere chiamata "popolo", o può esserne una versione – non parla con una voce sola, e a volte non fa nemmeno ricorso al linguaggio. Si tratta di persone che devono potersi muovere con ogni supporto tecnico e infrastrutturale necessario (questa è una prospettiva che deriva, in modo dirimente, dai *disability studies*, e che ha implicazioni concrete per il ripensamento del raduno pubblico). E ciò significa che le persone possono anche semplicemente restare ferme, immobili, e diventare inamovibili in relazione ai propri desideri e ai propri bisogni. Il potere di muoversi o di stare fermi, di parlare e di agire, dipende innanzitutto dalla possibilità di riunirsi, e la eccede, quali che siano i diritti che questo o quel governo decida di concedere o di tutelare. Il radunarsi di una folla, come asserisce John Inazu, ha "una funzione espressiva" che precede ogni particolare rivendicazione o enunciazione[6]. E ciò a cui la libertà di riunione si oppone può essere proprio il potere del governo; in quei casi,

vediamo all’opera una forma di volontà popolare distinta dalla sovranità statale, e il cui esplicito obiettivo è innanzitutto quello di differenziarsi da quest’ultima.

E allora, come possiamo pensare insieme la libertà di riunione e la sovranità *popolare*? So bene che molti hanno una pessima idea della parola “sovranità”, la quale in effetti associa la politica a un singolo soggetto e a una forma esecutiva di potere delimitata territorialmente. A volte viene usata come sinonimo di dominio, altre come sinonimo di subordinazione. Eppure, è probabile che rechi con sé anche altri significati, che sarebbe controproducente perdere del tutto. Si pensi ai dibattiti relativi alla sovranità dei nativi in Canada, o si legga l’importante lavoro di Josette Kēhaulani Kauanui sui paradossi della sovranità hawaiana, per avere un’idea di quanto tale nozione possa essere cruciale per le mobilitazioni popolari[7]. La sovranità può essere per esempio un concetto che designa l’autodeterminazione politica; i movimenti popolari degli indigeni che lottano per la sovranità sono diventati forme importanti di rivendicazione di spazio, libertà di movimento, libertà d’espressione, ricerca di risarcimento e di giustizia. Nonostante le consultazioni elettorali costituiscano la modalità attraverso cui i governi si legittimano a rappresentare la sovranità popolare (o, piú specificamente, la “volontà popolare”), il significato della sovranità popolare non può esaurirsi nell’atto del voto. Il voto è chiaramente essenziale per ogni concezione di sovranità popolare, ma l’esercizio della sovranità non inizia né finisce col voto. Come hanno ripetuto piú volte i teorici della democrazia, le consultazioni elettorali non trasferiscono pienamente la sovranità dalla popolazione ai suoi rappresentanti – qualcosa della sovranità popolare resta sempre non trasferibile, e va a costituire ciò che resta “fuori” dal processo elettorale. Se cosí non fosse, non ci sarebbe alcun modo, *ex parte populi*, per denunciare i brogli elettorali. In un certo senso, il potere della popolazione resta distinto dal potere degli eletti, anche dopo averli eletti, e solo questa distinzione consente di contestare le condizioni e i risultati delle elezioni, cosí come le azioni ufficiali degli stessi eletti. Se la sovranità del popolo venisse interamente trasferita alla maggioranza eletta, e di fatto sostituita da essa, ad andare perduti sarebbero quei poteri che potremmo definire “critici”, quelle azioni che potremmo definire di “resistenza”, e quella possibilità che potremmo definire “rivoluzione”.

In una certa misura, dunque, quando le persone si recano alle urne la

"sovranità popolare" trasla nel potere elettorale, ma mai completamente. Qualcosa della sovranità popolare resta inamovibile, non trasferibile, e forse insostituibile, ragion per cui essa può sostenere i regimi, ma anche farli cadere. Cosí come la sovranità popolare legittima le forme di potere parlamentare, essa preserva contemporaneamente il potere di ritirare il proprio sostegno a quelle stesse forme di potere, nel momento in cui si mostrino illegittime. Se le forme parlamentari di potere necessitano di essere legittimate proprio dalla sovranità popolare, tali forme al contempo nutrono nei suoi confronti una sorta di timore, dal momento che qualcosa nella natura della sovranità popolare è sempre potenzialmente in contrapposizione, poiché essa eccede o travalica ogni forma parlamentare che istituisce e fonda. Un regime regolarmente eletto può essere sabotato o superato da un'assemblea di persone che parla "in nome del popolo", mettendo in atto quello stesso "noi" che detiene il potere finale di legittimazione in democrazia. In altre parole, le condizioni basilari della democrazia dipendono alla fine dall'esercizio di una sovranità popolare che non è mai pienamente circoscritta o espressa da qualsivoglia ordine democratico, sebbene ne sia, comunque, la condizione caratterizzante. Si tratta di un potere extraparlamentare in assenza del quale nessun parlamento potrebbe operare legittimamente, e che minaccia ogni parlamento di disfunzione, quando non di dissoluzione. Potremmo definirlo un intervallo "anarchico" o un principio permanente di rivoluzione che dimora all'interno dell'ordinamento democratico, un principio che è in grado di fare e di disfare, e che possiamo vedere all'opera nella stessa libertà di riunione.

Il concetto di "attuazione" [*enactment*], vorrei suggerire, non è pienamente riducibile a quello di "asserzione". Le asserzioni, infatti, sono solo alcune delle forme politiche dell'attuazione, ragion per cui la sfera della performatività politica include ed eccede ogni enunciato, verbale o scritto che sia. Sto cercando, in qualche modo, di trarre spunto dall'importante teorizzazione di Jason Frank dei "momenti costituenti" in seno ai quali l'attuazione del popolo eccede la sua rappresentanza; nella prospettiva di Frank, il popolo deve essere concretamente attuato per poter essere rappresentato ma, al contempo, nessuna attuazione può rappresentarlo[8]. Secondo lo studioso, questo scarto tra l'attuazione e la rappresentanza è il nucleo paradossale di ogni assemblea democratica. *Fintanto che lo stato controlla le condizioni stesse della libertà di*

riunione, la sovranità popolare resta uno strumento della sovranità statale, e le condizioni di legittimità dello stato sono già perdute nel momento in cui la libertà di riunione è deprivata delle sue funzioni critiche e, propriamente, democratiche. A questo vorrei aggiungere che, se diamo per scontato che la sovranità popolare dipenda da quella statale, e se pensiamo che la sovranità statale – grazie al suo potere d'eccezione – possa esercitare il proprio controllo su quali parti della popolazione debbano essere protette dalla legge e quali no, allora riduciamo, ancorché involontariamente, la sovranità popolare a una sorta di nuda vita, o a una forma di ideale anarchico che richiede, per potersi dispiegare, un'interruzione della sovranità statale. Ma se quest'interruzione è al contrario già all'opera nella sovranità popolare, o se la sovranità popolare è essa stessa quest'interruzione, allora la riduzione della sovranità popolare alla sovranità statale rischia di occultarne e di dislocarne il piú importante potenziale, e precisamente quello che un largo numero di movimenti popolari attualmente in lotta per l'autodeterminazione afferma come valore definitivo attorno al quale organizzarsi. L'invocazione del popolo è – e deve diventare – contestabile ogni qual volta faccia la sua apparizione. "Apparizione" può significare una presenza visibile, un insieme di parole pronunciate, ma anche una rappresentazione mediatica, o il silenzio. Di conseguenza, dovremmo essere in grado di pensare questi atti nei termini di un'azione plurale, un'azione che presuppone, cioè, una pluralità di corpi che attuano i propri propositi convergenti in modi che non richiedono una rigida conformità a un unico modo di agire, o a un'unica forma di rivendicazione, e che non vanno a costituire un unico tipo di soggetto.

Nonostante tutto ciò possa sembrare sufficientemente chiaro, resta comunque aperta una domanda difficile e persistente: chi è "il popolo"? Si tratta di una domanda già sentita troppe volte? So bene quanto quest'argomento sia stato ampiamente discusso da Jacques Derrida, Bonnie Honig, Étienne Balibar, Ernesto Laclau e Jacques Rancière, e non intendo aggiungere nulla di nuovo, per il momento, a tale dibattito. Ciò che mi preme dire, tuttavia, è che ciascuno di questi autori accetta il fatto che ogni designazione del "popolo" opera attraverso la delimitazione di un confine fondato sui concetti di inclusione e di esclusione. Questa è una delle ragioni per cui i teorici della democrazia hanno cercato di sottolineare il carattere temporale e al contempo senza limiti del "popolo", spesso tentando di incorporare una verifica della logica escludente

attraverso la quale ogni designazione di questo tipo opera. Allo stesso tempo, abbiamo sentito parlare spesso del carattere immaginario del “popolo”, con cui si intende dire che ogni riferimento a questo concetto rischia di incorrere in una deriva nazionalistica o utopica, oppure rende “il popolo” un significante indispensabilmente vuoto[9]. Per il momento, mi limito a sottolineare che non possiamo certo basarci su un’istantanea per comprendere quale sia il numero dei corpi che costituiscono un popolo. Né possiamo affidarci alle fotografie aeree scattate dalla polizia – dalla stessa polizia incaricata di contenere la folla, in strada – per capire che cosa vuole il popolo, o se voglia davvero qualcosa. Se lo facessimo, infatti, ci staremmo paradossalmente affidando a una tecnologia il cui scopo è quello di controllare la popolazione, e che dunque trasforma “il popolo” in un effetto della demografia forense. Ogni fotografia o serie di immagini necessita indubbiamente di un’inquadratura o di un insieme di inquadrature, le quali potrebbero operare come forme di designazione potenzialmente escludenti, includendo ciò che inquadrano attraverso la determinazione di una zona di non-inquadrabilità. La stessa cosa potrebbe dirsi a proposito di ogni video che inizia e finisce da qualche parte, componendo una sequenza: esso sarebbe sempre compromesso dalla prospettiva attraverso la quale il suo oggetto è selettivamente costruito e diffuso.

Una delle ragioni per cui è importante focalizzarsi sulla rappresentazione visiva è che nessuna immagine della folla può rappresentare il popolo se non tutti hanno la facoltà di radunarsi nelle strade, o almeno non nelle stesse strade. Zoomare di qua e di là non ci aiuta, dal momento che queste tecniche sono precisamente quelle che servono a stabilire e a selezionare cosa e chi conta – il che significa che non possiamo separare la questione di chi sia il popolo [*people*] dalle tecnologie che stabiliscono quali persone [*people*] ne facciano parte. Forse, “il popolo” è proprio ciò che eccede ogni singola inquadratura visiva che cerca di catturarlo, e le inquadrature piú democratiche sono quelle in grado di orchestrare il suo carattere poroso, quelle in cui l’inquadratura non riproduce in modo immediato la strategia del contenimento, quelle in cui l’inquadratura stessa collassa.

A volte le persone, o almeno alcune persone, sono ai margini o assenti, o si trovano al di fuori della portata della strada e della videocamera – dunque quelle persone sono incatturabili, in un certo modo, benché siano

invece catturabili in altri sensi. Non accade mai davvero, infatti, che tutte le persone possibili rappresentate dalla nozione di "popolo" appaiano nello stesso spazio e nello stesso momento per rivendicare di essere il popolo! Come se tutti fossero liberi di muoversi o di riunirsi secondo la propria volontà in un qualche luogo o tempo che possa essere descritto o fotografato in modo completamente inclusivo!

Di certo sarebbe strano, se non spaventoso, immaginare ciascun membro di un gruppo definito "il popolo" che si riunisce e parla all'unisono con gli altri – sarebbe una fantasia, se non un fantasma potenzialmente persecutorio, il cui potere seduttivo è connesso alla sua fondamentale irrealizzabilità. Di solito associamo il parlare all'unisono a forme di fascismo, o ad altre forme compulsive di conformismo. "Noi, il popolo" – inteso come asserzione, come coro, come enunciato scritto – manca regolarmente di includere alcuni gruppi di persone che pure mira a rappresentare. Alcune persone non riescono ad apparire al suo interno, o sono costrette a non farlo; molte vivono alle periferie delle metropoli, altre si trovano ai confini degli stati, nei campi profughi, in attesa di documenti, di trasferimento, di un riparo, e altre ancora sono in carcere o nei campi di detenzione. Coloro che sono altrove, ammesso che siano nelle condizioni di farlo, stanno magari dicendo qualcosa di diverso, stanno scrivendo sms, postando articoli sui blog o agendo attraverso i nuovi media; altri, invece, stanno forse in silenzio, in modo enfatico, o indifferente. Ciò significa che "il popolo" non è mai una presenza collettiva che parla in modo corale; qualunque cosa esso possa essere, sarà sempre sicuramente diviso al suo interno, apparirà in modo diverso, o sequenziale, o non apparirà affatto, o a gradi, e probabilmente sarà, in qualche misura, riunito e disperso al tempo stesso, e, in ultima istanza, tutt'altro che *unitario*[10]. Infatti, come abbiamo visto nelle manifestazioni dell'estate del 2013, sia in Turchia sia in Egitto, un gruppo può radunarsi da qualche parte e dire di essere il popolo, un altro gruppo può farlo dall'altro lato della strada e dire la stessa cosa, e anche il governo può radunare un gruppo di persone col preciso scopo di ricavarne l'immagine che poi opererà in quanto significante visivo del "popolo".

L'accesso a una qualunque piazza pubblica presuppone anche l'accesso ai media che diffondono gli eventi al di là di quello spazio e di quel tempo; la piazza è, oggi, parzialmente istituita in quanto effetto mediatico, ma anche in quanto parte dell'apparato di enunciazione attraverso il quale un

gruppo di persone sostiene di essere il popolo; la connessione della piazza con i media che diffondono l’evento indica che le persone si disperdono proprio mentre si radunano; l’immagine mediatica dell’assembramento lo mostra e lo disperde al tempo stesso. Tutti questi elementi implicano la necessità di ripensare radicalmente la piazza come sempre dispersa dalla rappresentazione mediatica, in assenza della quale sarebbe la sua pretesa di rappresentatività a essere perduta. Ma implicano anche che, qualunque sia il popolo, non sarà mai pienamente conosciuto o conoscibile, e non solo perché l’inquadratura mediatica limita e trasforma l’idea stessa di popolo che trasmette. Ciò che sappiamo, infatti, è che il popolo, chiunque ne faccia parte, e che appaia visivamente o meno, è soggetto a varie restrizioni riguardo al movimento e alla possibilità di radunarsi, ed è internamente diviso in relazione alla propria identità. Apparire insieme non significa che tutti siano d’accordo con ciò che viene detto a nome dell’assemblea, né che quell’assemblea abbia un nome. La contesa per il nome diventa una lotta per l’egemonia, e “il popolo” è precisamente un altro nome di questa contesa.

Che cosa deriva da questi presupposti? Ne deriva che un popolo non necessita di essere unito attorno a ogni singola questione, né può esserlo. Allo stesso modo, le persone che ne fanno parte non devono necessariamente riunirsi tutte nello stesso spazio per dar vita a un’azione concertata che abbia luogo *in nome del* popolo. Quel nome, “il popolo”, e anche la dichiarazione “noi, il popolo”, non catturano infatti pienamente ciò che le persone fanno, perché c’è sempre qualcos’altro al di là del particolare gruppo che si è costituito e che appare e che sembra parlare di ciò che tutti potrebbero desiderare – in quanto c’è sempre una lacuna tra quello che accade in nome del popolo e quello che le persone desiderano. Non tutti desiderano la stessa cosa, né vogliono conseguirla nello stesso identico modo – questo fallimento non dovrebbe essere motivo di lamentela. Il nome del popolo è oggetto di appropriazione, è contestato, è rinnovato, sempre esposto al rischio dell’espropriazione o della dismissione, e la fragilità e la ferocia che marchiano la lotta per l’egemonia del nome non sono che i segni della sua democraticità. Cosí, nonostante alcuni invochino un “noi” che mira discretamente, ma non per questo meno pienamente, a rappresentare tutti, quel “noi”, ancorché sia un plurale, non può mai davvero realizzare i propri obiettivi; alcuni possono senz’altro sforzarsi di lottare per fini il piú possibile inclusivi,

sottolineando le aspirazioni del “noi”, ma se quel “noi” deve svolgere un lavoro politico, allora dovrebbe sempre essere circoscritto a coloro che tentano di perseguire ed esercitare un potere egemonico attraverso la sua invocazione. Quelli che si assembrano in quanto “noi” e che si definiscono il “popolo” non lo *rappresentano* mai pienamente, né adeguatamente. Piuttosto, performano varie funzioni allo stesso tempo: per esempio, se godono del diritto di voto, provvedono a creare una base di legittimazione per coloro che rappresentano il popolo alle elezioni. Ma altrettanto importante è il fatto che la pretesa di rappresentanza degli eletti richiede la condensazione della pluralità delle persone a un insieme di voti, che possono essere poi conteggiati in quanto maggioranza. In questo senso, il popolo si trova a essere ridotto e forse anche perduto nel momento in cui elegge chi lo rappresenterà, ed è in questo modo che la rappresentanza politica riduce e quantifica ciò che potremmo chiamare “volontà popolare”. Ciò non toglie che, allo stesso tempo, anche qualcosa di non-elettorale rimanga all’opera. Coloro che parlano in nome del “noi”, che sia all’interno di un processo elettorale, o al di fuori, o contro di esso, si autocostituiscono in quanto popolo nel corso della stessa attuazione o vocalizzazione di quel pronome plurale, sia letteralmente sia figurativamente. Stare in piedi, uniti, di fronte ai poliziotti schierati, può costituire precisamente un modo di mettere in atto quella prima persona plurale anche senza aprire bocca. Quando, nell’estate del 2013, il governo turco interdisse le assemblee in piazza Taksim, a Istanbul, un uomo rimase in piedi, da solo, a fronteggiare la polizia, “obbedendo” alla legge che impediva di riunirsi. Mentre lui restava in piedi lí, da solo, anche altri individui rimasero “soli” attorno a lui, ma non esattamente in quanto “folla”. Restarono in piedi in quanto singoli individui, ma tutti, di fatto, stavano lí, silenziosi e immobili, come singoli individui, eludendo l’idea classica di “assemblea” e producendone un’altra al suo posto. Tecnicamente, stavano tutti obbedendo alla legge che proibiva di riunirsi e muoversi in gruppo, stando fermi separatamente e senza dire nulla. Quella divenne una forma di dimostrazione molto articolata, pur nella sua mutezza[11].

Tali atti di autorealizzazione o di autocostituzione non coincidono affatto con la rappresentanza di un popolo già pienamente formato. Il termine “popolo” non rappresenta solo un insieme preesistente di persone;

se si limitasse a questo, il termine sarebbe successivo alla produzione della stessa collettività. In realtà, questa parola non può mai pervenire a una rappresentazione adeguata della collettività che si trova al centro del processo di autorealizzazione – sia l'inadeguatezza, sia la divisione interna sono parti del suo significato messo in atto e della sua promessa. L'invocazione discorsiva del "noi" si riferisce dunque a un insieme di persone i cui bisogni, desideri e rivendicazioni non sono ancora pienamente conoscibili, e il cui radunarsi è legato a doppio nodo con un futuro che deve ancora essere vissuto. Tali pratiche di autodeterminazione non sono atti di autorappresentanza, eppure entrambi questi elementi sono all'opera nell'esercizio della libertà di riunione, nella quale "noi, il popolo" viene verbalizzato o attuato in qualche modo. Tale attuazione è performativa nella misura in cui porta in essere il popolo che nomina, o lo chiama a raccolta attorno all'enunciato stesso. E ciò significa che le azioni performative come queste sono parte del processo definito di "autodeterminazione politica", sono cioè designazioni di chi "noi" siamo le quali, al tempo stesso, fanno il "noi". L'invocazione del "noi", pertanto, separa la sovranità popolare dalla sovranità statale; si tratta di un'invocazione che nomina e inaugura questa separazione, di volta in volta. La pluralità è sempre scissa dagli eletti, o da coloro la cui elezione viene messa in discussione, o da uno stato i cui rappresentanti non abbiamo scelto di eleggere, com'è chiaro nei casi di chi vive sotto occupazione, oppure di chi non ha documenti, oppure di chi è cittadino a metà o non lo è affatto.

Di conseguenza, l'elemento di fallibilità della rappresentanza, che potremmo definire, con una sorta di tautologia, non-rappresentazionale e non-rappresentativo, diventa la piattaforma per forme democratiche di autodeterminazione politica – la sovranità popolare in quanto distinta dalla sovranità statale, o, per meglio dire, la sovranità popolare in quanto si distingue in modo intermittente da quella statale. La sovranità popolare ha senso solo nel suo perpetuo atto di scissione dalla sovranità statale; essa costituisce un modo di *formazione* del popolo attraverso atti di autodesignazione e di autoraduno; si tratta di attuazioni ripetute, verbali e non verbali, corporee e virtuali, compiute in luoghi spazialmente e temporalmente diversi, e in differenti tipi di spazi pubblici, realtà virtuali e zone d'ombra. La vocalizzazione performativa "noi, il popolo" entra di certo a far parte della messa in atto che sto qui definendo autocostituzione;

è però importante precisare che questa figura non può essere considerata un resoconto letterale di come funziona l'autodeterminazione politica. Non tutti gli atti di autodeterminazione politica, infatti, possono trovare traduzione in questo enunciato verbale – una mossa di questo tipo renderebbe il campo del verbale piú privilegiato di ogni altro. L'atto di autodeterminazione politica, infatti, si trova necessariamente al crocevia tra la dimensione linguistica e quella corporea, anche quando l'azione è silenziosa o il corpo è privato della libertà.

Come potremmo, per esempio, intendere lo sciopero della fame se non nei termini di un atto di rifiuto praticato da un corpo al quale l'apparizione in pubblico è preclusa[12]? Ciò significa, dunque, che l'apparizione del corpo in pubblico non esaurisce il significato piú ampio dell'autodeterminazione politica. Allo stesso tempo, se lo sciopero della fame non viene diffuso e rappresentato pubblicamente, fallisce nel veicolare il potere dell'azione. Le reti di detenuti sono forme di solidarietà che non appaiono in pubblico in modalità corporee, dato che non possono farlo, e che si servono principalmente di piattaforme mediatiche e di qualche immagine, quando ve ne sono. Queste reti di detenuti, di attivisti, di avvocati e di estese relazioni parentali e sociali, nelle carceri o nei campi di detenzione turchi e palestinesi, cosí come in quelli di Pelican Bay, in California, sono anch'esse forme di "assemblea" nelle quali coloro la cui cittadinanza è sospesa esercitano una forma di libertà attraverso scioperi, petizioni e organismi di rappresentanza politica e legale. Anche se i detenuti non appaiono, in quanto l'apparizione non è loro consentita, esercitano comunque un certo diritto di apparizione in pubblico, davanti alla legge e nello spazio pubblico, proprio per contestare l'interdizione all'apparizione pubblica in cui consiste la loro condizione di prigionia.

Detto tutto ciò, tentiamo di ricapitolare che cosa questo significa e che cosa non significa, per provare a ripensare la libertà di riunione in relazione alla sovranità popolare: 1) la sovranità popolare è una forma di autorealizzazione riflessiva separata dal regime rappresentativo che essa legittima; 2) si origina in seno a questa stessa separazione; 3) non potrebbe legittimare alcun regime particolare se non fosse separata da esso: cioè, essa è parzialmente fuori dal controllo di quel regime e non è resa operativa in quanto suo strumento; questa è precisamente la base a partire dalla quale si legittima il governo formato attraverso elezioni eque e inclusive; 4) il suo atto di autorealizzazione consiste in una serie di atti

distribuiti spazialmente, che non operano sempre nello stesso modo, né per gli stessi obiettivi. Una delle piú importanti distinzioni spaziali è quella tra la sfera pubblica e le sfere del confinamento forzato, come le carceri in cui i prigionieri politici, ossia coloro che hanno esercitato la propria libertà di riunione e di parola, sono detenuti e controllati. Il passaggio dall'interno all'esterno della sfera pubblica è regolato dal potere legale e da quello di polizia, nonché dall'istituzione della prigione. Di conseguenza, 5) l'attuazione dell'espressione "noi, il popolo" può o meno assumere una forma linguistica; la parola e il silenzio, il movimento e l'immobilità sono tutti atti politici; lo sciopero della fame è precisamente il contrario del corpo nutrito che sta liberamente in piedi e parla nello spazio pubblico – esso mette in rilievo la deprivazione di un diritto al fine di resistervi, e inscena ed espone la deprivazione a cui la popolazione carceraria è costantemente sottoposta.

L'invocazione del popolo diventa – e deve diventare – contestabile nel momento stesso in cui appare. "Apparizione" può designare una presenza visibile, un insieme di parole pronunciate, come anche forme di rappresentanza in rete o atti concertati di silenzio. Una forma differenziale di potere in termini sia spaziali sia temporali stabilisce chi può prendere parte a tali atti, nonché i mezzi e i metodi in cui hanno luogo. La detenzione implica una separazione spaziale dai raduni pubblici, che può cambiare in modo piuttosto sostanziale a seconda dei tempi processuali o dell'imprevedibile durata di una reclusione a tempo indefinito. Dal momento che la sfera pubblica si trova a essere costituita anche da questi luoghi di detenzione coercitiva, i confini che definiscono il pubblico sono pertanto gli stessi che definiscono il confinato, il sequestrato, il detenuto, l'espulso e lo scomparso. Che si stia parlando dei confini degli stati nazionali, dove chi non ha documenti viene recluso nei campi profughi e i diritti di cittadinanza sono negati o sospesi a tempo indefinito, o che si stia parlando delle carceri, dove la detenzione a tempo indefinito è diventata la norma, in tutti questi casi il divieto di apparire, di muoversi, di parlare in pubblico diventa la precondizione della vita corporea. Il carcere non è esattamente l'opposto della sfera pubblica, dato che le reti di sostegno ai detenuti riescono a varcare le soglie della prigione. Le forme di resistenza dei detenuti sono atti che, per definizione, non possono far parte dello spazio pubblico, sebbene riescano in qualche modo ad accedervi attraverso i sistemi di comunicazione e le forme di delega. Poco importa, infatti,

quanto ci piaccia pensare che questa sfera pubblica sia diventata “virtuale” (e ci sono molte buone ragioni per farlo): il carcere resta un caso limite, e indica il potere dello stato di controllare chi può accedere alla sfera pubblica e chi no. Il carcere è pertanto il limite della sfera pubblica, e la libertà di riunione è costantemente minacciata dalla possibilità della reclusione. Si può essere messi in galera per qualcosa che si dice, o per il semplice fatto di riunirsi. Oppure, si può essere messi in galera perché si scrive o si fanno lezioni sui raduni collettivi, sulle lotte per la libertà e per la sovranità popolare, come accade agli insegnanti che parlano del movimento di liberazione curdo nelle università della Turchia.

È per tutte queste ragioni che coloro che sono liberi di apparire non possono mai rappresentare il popolo pienamente o adeguatamente, dal momento che esistono sempre, come sappiamo, persone che non possono apparire in pubblico, che non possono assembrarsi qui, in questo momento, al Parco Gezi; si tratta di persone che devono trovare altre forme di rappresentanza, e coloro che tentano di rappresentarli talora rischiano a loro volta di finire in carcere. La questione non è che alcuni mancano dal raduno perché hanno da fare qualcos’altro; stiamo piuttosto parlando di quanti non possono riunirsi al Parco Gezi, o non potranno piú farlo, o il cui accesso alle riunioni collettive è impedito a tempo indeterminato. Lo stesso potere di detenzione è un modo per definire, produrre e controllare che cos’è la sfera pubblica e chi è ammesso alle assemblee pubbliche. Si tratta di un potere che opera accanto alla privatizzazione, intesa come un processo che mira a rendere lo spazio pubblico un campo interamente imprenditoriale, presieduto da uno stato guidato dal mercato.

Dunque, nonostante ci si possa chiedere per quale motivo la folla che si riunisce per opporsi alla privatizzazione venga disgregata e dispersa dalla polizia di stato, spesso mediante l’uso della violenza fisica o dei gas lacrimogeni, è importante ricordare che lo stato che sta svendendo lo spazio pubblico alle imprese private, o che prende decisioni in base a valutazioni di mercato, è implicato in almeno due modi nel controllo e nella contrazione dello spazio pubblico. Alcuni si lamentano del fatto che un movimento che è iniziato con l’opposizione alla privatizzazione è diventato inevitabilmente un movimento che si oppone alla violenza della polizia. Tuttavia, possiamo osservare come la sottrazione dello spazio pubblico alla sovranità popolare costituisca l’obiettivo sia della

privatizzazione, sia degli attacchi della polizia contro la libertà di riunione. In questo modo, sarà forse piú facile comprendere come il mercato e la prigione lavorino insieme al servizio di un'industria carceraria che mira a regolamentare i diritti di cittadinanza, come ha chiaramente mostrato Angela Davis – e negli Stati Uniti questo accade in modi che sono inequivocabilmente razzisti, dal momento che gli uomini neri continuano a costituire l'ampia maggioranza della popolazione carceraria[13]. Ciò significa che il mercato e la prigione cooperano nella contrazione, decimazione e appropriazione dello spazio pubblico, compromettendo gravemente la nozione arendtiana di "diritto di apparizione".

Detto questo, vorrei ritornare all'aspetto piú eminentemente teorico della libertà di riunione per evidenziare alcune implicazioni politiche dei modi attraverso i quali, di solito, la pensiamo. La mia indagine prende le mosse dalle seguenti domande: in che senso la libertà di riunione è una precisa espressione della sovranità popolare? È possibile intenderla come esercizio performativo, o come ciò che Jason Frank definisce il "piccolo atto drammatico dell'auto-autorizzazione"[14]? Ho iniziato questo scritto suggerendo che il potere performativo del popolo non è fatto solo di parole. Un'assemblea ha senso soltanto se i corpi si radunano, se possono radunarsi, o se comunque riescono in qualche modo a connettersi, e dunque gli atti linguistici che pure possono dispiegarsi in seno a essa conferiscono intelligibilità a qualcosa che sta già accadendo a un altro livello, al livello dei corpi nella loro pluralità. Non dimentichiamo, in ogni caso, che la vocalizzazione è già essa stessa un atto corporeo, come lo è il linguaggio dei segni, e ciò significa che non può esserci alcun discorso in assenza di un corpo che esprime qualcosa – e a volte il corpo di una persona esprime qualcosa di radicalmente diverso rispetto a ciò che quella persona, effettivamente, dice.

Nella teoria democratica, "noi, il popolo" non è mai solo un atto linguistico. Qualcuno dice "noi" insieme a qualcun altro, o alcuni gruppi lo dicono insieme, magari cantando, oppure lo digitano e lo inviano al mondo, oppure le persone stanno in piedi singolarmente, o temporaneamente unite, senza muoversi e senza parlare, inscenando un raduno; quando lo dicono, mirano ad autocostituirsi in quanto "popolo" nel momento stesso in cui lo dichiarano. Se considerato come mero atto linguistico, "noi, il popolo" è un'enunciazione che tenta di dar vita a quella

pluralità sociale a cui conferisce un nome. L'enunciazione non descrive quella pluralità; piuttosto, la raduna mediante l'atto linguistico.

Parrebbe, dunque, che nell'espressione "noi, il popolo" sia all'opera una forma linguistica di autogenesi; potrebbe quasi sembrare un atto magico, o almeno un atto che ci esorta a credere nella natura magica degli enunciati performativi. "Noi, il popolo" è di solito l'incipit di una dichiarazione di desideri, di azioni programmate e di rivendicazioni politiche. È un preambolo; un preambolo che apre la strada a un insieme specifico di asserzioni. È una frase che ci prepara a una rivendicazione politica sostanziale e, tuttavia, dobbiamo sospendere questo modo di iniziare il discorso e chiederci se non stiamo già facendo una rivendicazione politica, o se questa non sia *in fieri* prima ancora di ogni parola o segno. Probabilmente è impossibile che tutti quelli che nello stesso momento potrebbero dire "noi, il popolo" emettano la frase all'unisono. E se, in qualche modo, un gruppo riunito si mette a gridare "noi, il popolo", come talvolta accade nel movimento Occupy, si tratta comunque di un momento breve e transitorio, nel quale una singola persona parla contemporaneamente alle altre, e da quell'azione plurale e concertata si leva un suono plurale e involontario, un atto linguistico proferito insieme, in sequenza, con tutte le variazioni che la ripetizione implica.

Si deve ammettere, tuttavia, che un momento come questo, in cui letteralmente si parla all'unisono e ci si autodefinisce "il popolo", raramente ha luogo in modo cosí simultaneo e plurale. Dopotutto, la dichiarazione "noi, il popolo" negli Stati Uniti è una citazione, e la frase non perviene mai a liberarsi completamente dalla sua citazionalità. La Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti inizia con queste parole, che autorizzarono chi le scrisse a parlare per il popolo in generale. Si tratta di una frase che istituisce un'autorità politica nello stesso momento in cui dichiara una forma di sovranità popolare che non è legata a nessuna autorità politica. Derrida ne ha offerto delle analisi di rilievo, come Bonnie Honig. La sovranità popolare può darsi (con il consenso) e sottrarsi (con il dissenso, o con la rivoluzione); il che significa che l'esistenza di ogni regime dipende da essa, ammesso che intenda essere legittimo e non voglia basarsi, invece, sulla coercizione.

L'atto linguistico, per quanto preciso e puntuale, è sempre comunque inserito all'interno di una catena citazionale: ciò significa che le condizioni

temporali del farsi del discorso precedono ed eccedono l'occasione momentanea della sua enunciazione. E c'è anche un'altra ragione per la quale l'atto linguistico, per quanto illocutorio, non è mai totalmente vincolato al momento della sua enunciazione: la pluralità sociale designata e prodotta dall'enunciato non può convergere tutta nello stesso luogo per parlare allo stesso tempo, e dunque la sua estensione è di tipo sia spaziale sia temporale. Il quando e il dove in cui la sovranità popolare – il potere del popolo di darsi le leggi – è "dichiarata" o, piuttosto, "si autodichiara" non costituiscono esattamente una singola istanza, quanto una serie di atti discorsivi, o, vorrei suggerire, di *attuazioni performative*, che non sono strettamente verbali.

Suppongo, dunque, che la mia domanda possa essere formulata in questo modo: quali sono le condizioni corporee dell'enunciazione "noi, il popolo"? Cadremmo in errore se separassimo ciò che siamo liberi di dire da quanto siamo liberi di riunirci? La mia proposta è quella di pensare il riunirsi dei corpi come un'attuazione performativa e, di conseguenza, di suggerire non solo che a) la sovranità popolare sia un esercizio performativo, ma anche che b) essa implichi necessariamente un'attuazione performativa dei corpi, che a volte si riuniscono nello stesso luogo, e altre volte no. Come prima cosa, dobbiamo cercare di comprendere quale sia l'idea di sovranità popolare che "noi, il popolo" mira a garantire.

Se l'espressione formulata nella Costituzione dichiarasse un insieme di verità "per se stesse evidenti"[15] come all'apparenza quelle contenute nella Dichiarazione di Indipendenza, allora ci troveremmo già in un vicolo cieco. Una dichiarazione performativa mira senz'altro a realizzare delle verità; ma se tali verità sono "autoevidenti", non hanno bisogno di alcuna realizzazione. Che siano performativamente indotte o autoevidenti, "realizzare" qualcosa che è "autoevidente" è in ogni caso un paradosso. Un conto, infatti, è dire che un insieme di verità perviene alla sua realizzazione; un altro è dire che quelle verità si trovano in natura e che non dobbiamo fare nulla per realizzarle. Altra cosa ancora è dire che il tipo di verità in questione deve essere dichiarato "autoevidente" affinché l'"autoevidenza" arrivi a essere conosciuta. In altre parole: se devono essere rese evidenti, significa che non sono autoevidenti. Questa circolarità rischia quasi di essere contraddittoria, se non tautologica, ma forse queste verità possono diventare evidenti solo attraverso il modo in cui vengono

dichiarate. Detto diversamente: l’attuazione performativa della verità è il modo per rendere evidente quella stessa verità, dal momento che la verità in questione non è data preventivamente, né è statica, bensí attuata o esercitata attraverso un particolare tipo di azione plurale. Se a essere in gioco è il potere dell’azione plurale di rivendicare la sovranità popolare, allora non vi è alcun modo di “mostrare” questa verità al di fuori dell’attuazione plurale, e invariabilmente conflittuale, che chiamiamo autocostituzione.

Se il soggetto plurale si costituisce nel corso della sua azione performativa, ciò significa che non è già costituito; qualunque forma possa avere prima di quell’esercizio performativo, non sarà mai la stessa che potrà prendere nel corso dell’azione, o dopo averla svolta. Dunque, come dovremmo intendere questo movimento che porta a un radunarsi dalla durata limitata, e che implica forme di dispersione occasionali, periodiche o definitive? Non si tratta di un singolo atto, ma di una convergenza di azioni diverse l’una dall’altra, una forma di socialità politica irriducibile alla conformità. Anche nei casi in cui i membri di una folla parlino insieme, devono stare abbastanza vicini per sentire le voci di ognuno, per tenere il tempo, per conseguire un certo grado di ritmo e di armonia, e dunque per stabilire una relazione che è sia uditiva sia corporea con coloro insieme ai quali si tenta di intraprendere un’azione o un discorso significativi. Cominciamo a parlare *adesso* e ci fermiamo *adesso*. Cominciamo a muoverci adesso o in un dato momento, ma di certo non come un unico organismo. Tentiamo di fermarci tutti insieme, ma c’è chi continua ad avanzare, mentre altri procedono e si fermano con il proprio ritmo. Serialità temporale e coordinamento, prossimità dei corpi, gamma uditiva, sincronizzazione vocale – tutte queste sono dimensioni imprescindibili del riunirsi e del manifestare. E ciascuna di tali dimensioni è presupposta dall’atto linguistico che enuncia “noi, il popolo”; sono gli elementi complessi dell’*occasione* di quell’enunciazione, le forme non verbali della sua significazione.

Se assumiamo la vocalizzazione come modello dell’atto linguistico, allora il corpo è senz’altro l’organo del discorso, la sua condizione organica e insieme il suo veicolo. Il corpo non si tramuta in puro pensiero nel momento in cui parla; piuttosto, il corpo significa le condizioni organiche della verbalizzazione, e ciò vuol dire che – secondo Shoshana Felman – l’atto linguistico compie sempre qualcosa di piú di ciò che

effettivamente sta dicendo. Proprio come non esiste alcun atto linguistico puro, ossia separato dal corpo, non esiste nemmeno alcun momento di pensiero puramente concettuale, ossia separato dalle sue condizioni organiche. E questa considerazione ci dice qualcosa a proposito del significato dell'enunciato "noi, il popolo", che sia scritto o proferito in mezzo alla strada, poiché esso designa un'assemblea colta nell'atto di designare e formare se stessa. Esso agisce su se stesso mentre agisce, e ciò significa che una condizione corporea di pluralità viene segnalata, che appaia o meno in occasione dell'enunciazione. Questa condizione corporea, plurale e dinamica, è una dimensione costitutiva di quell'occasione.

Il carattere incarnato del popolo si rivela un dato molto importante rispetto al tipo di rivendicazioni che vengono poste, dato che, il piú delle volte, i bisogni basilari del corpo non trovano soddisfacimento nell'attuale devastazione delle vite. Può forse sembrare offensivo parlare di "bisogni basilari del corpo", come se stessi invocando una certa concezione astorica del corpo per metterla al servizio di una rivendicazione morale e politica per un uguale trattamento di tutti e per una piú giusta distribuzione dei beni pubblici. Forse, però, può essere ancora meno accettabile rifiutarsi di parlare dei bisogni del corpo solo per paura di cadere in qualche impasse di natura teoretica. Non si tratta di accettare una concezione storica o astorica del corpo, perché ogni costruzione storica del corpo ha delle dimensioni immutabili, cosí come ogni concezione universale del corpo è costruita a partire da specifiche formazioni storiche. Dunque, nessuna delle parti di questo dibattito sa quale relazione intrattiene con l'altra. Ogni particolare bisogno del corpo richiede, in un modo o nell'altro, di essere articolato storicamente; è possibile che ciò che definiamo "bisogno" sia precisamente l'articolazione storica di un'urgenza, che non per questo deve essere ridotta a mero effetto di quest'articolazione. In altri termini, non c'è modo di separare l'idea di un bisogno del corpo dallo schema di rappresentazione in base al quale alcuni bisogni del corpo sono riconosciuti come tali, mentre altri, troppo spesso, no. Ciò non significa che i bisogni del corpo siano del tutto privi di storia: significa soltanto ribadire che non sono meri effetti di un discorso specificamente storico. Ancora una volta, pertanto, la relazione tra il corpo e il discorso è chiastica, e suggerisce che il corpo necessita di una rappresentazione, ma anche che non può essere interamente ridotto a essa. Inoltre, i modi

differenziali in cui un corpo è, o non è, rappresentato, saturano la rappresentazione dei bisogni nei campi del potere. Prima di dire che “non esiste alcun bisogno” si provi a rileggere l’analisi di Marx sulla produzione dei bisogni, poi amplificata, da un punto di vista teorico, da Ágnes Heller[16]. Si potrebbero senza dubbio usare altre parole, e individuare il carattere produttivo delle parole che usiamo per amplificare i fenomeni, ma in ogni caso staremmo parlando di qualcosa, anche se non c’è modo di arrivare a quel qualcosa in assenza del linguaggio che usiamo, e anche se invariabilmente, usando il linguaggio, trasfiguriamo quel qualcosa. La nozione di “bisogni” allude già da sempre a un senso di richiesta o di urgenza trasfigurato linguisticamente, e potrebbe essere adeguatamente catturata da questi sinonimi o da altri.

In modo simile, il riferimento all’“organico” è sia obbligatorio, sia controverso: la pura organicità non è piú recuperabile della pura concettualità, intesa come il non-organico. Entrambe le nozioni, infatti, appaiono sempre organizzate in qualche modo, e non appartengono a questa o quella sostanza metafisica distinta, ma a un insieme composito di relazioni, gesti e movimenti che costituiscono il significato sociale di “organico”, e che spesso regolano le sue interpretazioni metafisiche. E dunque, quali altri tipi di azioni e inazioni corporee, gesti, movimenti, modi di coordinamento e organizzazione condizionano e costituiscono l’atto linguistico, se non lo intendiamo in termini restrittivi come mera vocalizzazione? I suoni non sono che un modo di esprimere un significato in comune – cantare, fare cori, proclamare, battere su tamburi o padelle, picchiare sul muro del carcere o su un muro di separazione. Come possono tutti questi atti “parlare” in modi che suggeriscano un altro significato dell’organico e del politico, un significato che potremmo leggere come l’attuazione performativa dell’assemblea stessa?

Quando coloro che si trovano ad affrontare una prospettiva accelerata di precarietà scendono per strada e cominciano le loro rivendicazioni dicendo “noi, il popolo”, stanno asserendo che “loro”, quelli che appaiono e parlano, si identificano nel “popolo”. Stanno lottando contro l’oblio. L’espressione “noi, il popolo” non significa che le persone che accumulano ricchezza non facciano parte del “popolo”, né implica necessariamente un semplice senso di inclusione, del tipo “noi siamo *ancora* il popolo” – e quindi siamo persistenti, non ancora abbattuti.

Quest'espressione afferma una forma di uguaglianza, a fronte della crescente disuguaglianza; e i partecipanti non la asseriscono semplicemente enunciando questa frase, ma incarnando l'uguaglianza con ogni mezzo possibile, costituendo un'assemblea di persone ispirata all'uguaglianza. Qualcuno potrebbe dire che si tratta di un'uguaglianza affermata in modo sperimentale e provvisorio in mezzo alla disuguaglianza, e qualche critico potrebbe rispondere che si tratta di una cosa vana e inutile, perché questi atti sono puramente simbolici, e la vera uguaglianza economica diventa sempre piú un miraggio per coloro il cui debito è astronomico e le cui possibilità di trovare un lavoro sono sempre piú remote. Eppure, l'incarnazione dell'uguaglianza nelle pratiche di raduno, l'insistenza sull'interdipendenza e sull'equa distribuzione dei lavori di cura, l'idea di una base comune o la nozione di "*commons*"[17], tutto ciò sembra immettere nel mondo una versione dell'uguaglianza che sta rapidamente scomparendo. Il punto non è tanto quello di considerare il corpo come strumento per la rivendicazione politica, ma di lasciare che questo corpo, questa pluralità di corpi, divenga la precondizione di tutte le rivendicazioni politiche.

Infatti, nelle politiche della strada che abbiamo visto in azione negli scorsi anni, nel movimento Occupy, nelle prime fasi dei moti di piazza Tahrir, a Puerta del Sol, al Parco Gezi, nel movimento delle *favelas* in Brasile, i bisogni basilari del corpo costituiscono il movente delle mobilitazioni politiche – *quei bisogni, infatti, vengono messi in atto pubblicamente prima di ogni esplicita rivendicazione politica*. Contro la privatizzazione, contro la distruzione dei servizi pubblici e dell'idea stessa di bene pubblico, accelerate dal crescente rilievo delle forme di razionalità neoliberiste sia nella governance globale, sia nella vita di tutti i giorni: contro tutto ciò i corpi richiedono cibo e casa, protezione dall'offesa e dalla violenza, libertà di movimento, lavoro, accesso alle cure sanitarie; i corpi hanno bisogno di altri corpi per essere supportati e sopravvivere[18]. In questo quadro, chiaramente, sono importanti i fattori quali l'età o l'abilità corporea, dal momento che, come in tutte le forme di dipendenza, questi corpi non hanno bisogno solo di un'altra persona, ma di sistemi sociali di supporto, che intersecano in modi complessi l'umano e la tecnica.

È precisamente in un mondo in cui i supporti alla vita corporea di un numero crescente di persone diventano sempre piú precari che i corpi emergono insieme sulla strada, o sul terreno, o lungo il muro che li separa

dalla propria terra – questo raduno, che può includere anche partecipanti virtuali, presuppone un insieme di luoghi di connessione per un insieme plurale di corpi. In questo modo, i corpi appartengono alla strada, alla terra, all'architettura e alla tecnologia, grazie alle quali possono vivere e lavorare e desiderare. Alcuni affermano che i corpi attivi riuniti nelle strade costituiscano una moltitudine potente e insorgente, che rappresenta di per sé un evento o un'azione radicalmente democratici: io concordo solo in parte con questa visione. Quando le persone prendono le distanze dal potere istituito, mettono in atto una forma di volontà popolare, ma per saperlo con certezza bisognerebbe capire chi prende le distanze, e dove si trova, e chi non lo fa, e dove si trova. Ci sono, infatti, molti tipi di masse insorgenti che non ho alcuna intenzione di sostenere (per quanto non contesti il loro diritto di radunarsi), come i gruppi di linciaggio, le congregazioni antisemite, razziste, fasciste, le forme violente dei movimenti di massa antiparlamentari. Sono, in altre parole, poco interessata all'apparente vitalità di queste masse insorgenti o alla promettente forza vitale che sembra appartenere alla loro azione collettiva, mentre mi interessa in primo luogo unirmi a quelle lotte che tentano di stabilire condizioni di vivibilità piú sostenibili a fronte della precarietà sistematicamente indotta e delle forme di destituzione su base razziale. L'obiettivo finale della politica non dovrebbe consistere unicamente nell'insorgenza collettiva (per quanto essa costituisca un momento di intensità affettiva essenziale, nel quadro piú ampio della lotta contro la precarietà) e nella costituzione di un nuovo senso vivente del "popolo", anche se talvolta, ai fini di una trasformazione radicalmente democratica – che io sostengo – è importante insorgere in modi che interpellano e modificano l'attenzione del mondo verso la possibilità di una vita piú durevole e vivibile per tutti. Un conto, infatti, è sentirsi vivi, o affermare la vitalità; un altro è dire che tutto ciò che ci attendiamo dalla politica sia qualcosa di cosí effimero. Sentirsi vivi non è la stessa cosa che lottare per un mondo in cui la vita divenga vivibile per quelli che non sono ancora considerati esseri viventi.

Per quanto comprenda che alcune richieste, alcune percezioni dell'ingiustizia e dell'invivibilità, alcuni indizi di un possibile cambiamento siano necessari per tenere unito un gruppo, credo anche che debba esserci, allo stesso tempo, un desiderio volto a creare una nuova forma di socialità. Queste mobilitazioni producono le proprie

rivendicazioni attraverso il linguaggio, l'azione, la gestualità e il movimento: abbracciandosi, rifiutandosi di muoversi, costituendo modalità corporee di ostruzione alle autorità statali e di polizia. Un dato movimento può muoversi all'interno e all'esterno di uno spazio a elevata esposizione, a seconda delle sue strategie e delle minacce della polizia e dell'esercito che si trova ad affrontare. In tutti questi casi, possiamo dire che i corpi formano reti di resistenza collettiva, ricordandoci che, se è vero che i corpi sono agenti di resistenza attiva, è anche vero che hanno fondamentalmente bisogno di sostegno. Nella resistenza, la vulnerabilità non è puntualmente convertita in una forma di *agency*: essa rimane la condizione della resistenza, una condizione della vita da cui emerge – che, quando viene trasformata in precarietà, deve essere contrastata, come di fatto accade. Tutto ciò non ha niente a che fare né con la debolezza né con la vittimizzazione, dal momento che, per le vite precarie, la resistenza prende le mosse dall'esposizione a una vita segnata dall'abbandono e dall'assenza di supporto, ma a sua volta mobilita questa vulnerabilità come forma di resistenza politica deliberata e attiva, un'esposizione del corpo al potere nell'azione plurale di resistenza.

Se nella sfera della politica il corpo fosse per definizione "attivo" – sempre autocostituente, mai costituito – allora non ci sarebbe alcun bisogno di lottare per acquisire le condizioni che consentano al corpo una libera attività, in nome della giustizia sociale ed economica. Questa lotta presuppone che i corpi siano regolamentati, e regolamentabili. Nei raduni pubblici e nelle alleanze che mirano a contrastare l'accelerata precarizzazione, la condizione di vulnerabilità corporea viene portata allo scoperto. Diventa dunque dirimente comprendere la relazione tra la vulnerabilità e le forme di attività che contraddistinguono la nostra sopravvivenza, la nostra prosperità, cosí come la nostra resistenza politica. Infatti, anche nel momento dell'attiva apparizione per strada, ci troviamo a essere esposti, vulnerabili a vari tipi di offesa. Ciò significa che ci sono mobilitazioni della vulnerabilità deliberate e volontarie, che potremmo adeguatamente descrivere come forme di esposizione politica.

Infine, ricordiamoci che ogni rivendicazione della sfera pubblica è perseguitata dalla minaccia del carcere, e anticipa, di solito, la reclusione. In altre parole, al Parco Gezi e in altri luoghi pubblici della Turchia, apparire per la strada comporta il rischio della detenzione e dell'incarcerazione. E anche i medici che intervengono a prestare i primi

soccorsi a chi sta protestando possono essere arrestati, per il semplice fatto di avere provato a farlo. E anche gli avvocati che tentano di difendere le libertà di riunione e di espressione possono essere trattenuti e arrestati, cosí come gli attivisti per i diritti umani che tentano di portare queste violazioni all'attenzione di un piú ampio pubblico internazionale. E lo stesso vale per gli operatori dell'informazione, censurati, trattenuti e arrestati, che tentano di rendere noto ciò che sta accadendo. Ovunque le persone rivendichino lo spazio pubblico, rischiano di essere fermate, colpite, incarcerate dalla polizia. Dunque, quando pensiamo al raduno pubblico, dobbiamo sempre pensare anche al potere della polizia che può consentirlo o bloccarlo sul nascere e dobbiamo stare in guardia nei riguardi dello stato che attacca le persone che si suppone debba rappresentare, stabilendo con la forza quale debba essere il passaggio dallo spazio pubblico al carcere. Lo spazio pubblico è a tutti gli effetti definito da questo passaggio forzoso. Di conseguenza, le forme di solidarietà nei confronti dei prigionieri politici – e di tutte le persone ingiustamente detenute – implicano un attraversamento costante dalla sfera pubblica a quella della detenzione. I detenuti sono proprio coloro ai quali è negata la libertà di riunione e di accesso allo spazio pubblico. E la volontà, da parte dello stato, di privatizzare i parchi pubblici e di consentire che la privatizzazione rimpiazzi la tutela dei beni pubblici e dei diritti, coincide con l'istituzione del controllo poliziesco sullo spazio pubblico. Non c'è modo piú efficace di farlo che incarcerando chi lo rivendica, o attaccando ed espellendo chi, attraverso la protesta, sostiene che lo spazio pubblico debba restare tale. Questo ci consente di comprendere il motivo degli arresti e delle detenzioni di quanti lottano contro lo stato per la guerra che sta conducendo contro la vita pubblica.

Se la privatizzazione mira ad annientare lo spazio pubblico, il carcere costituisce l'ultima frontiera che preclude l'accesso a esso. In questo senso, pertanto, la privatizzazione e il carcere cooperano nell'espulsione dai luoghi pubblici ai quali si è coscienti di appartenere. Nessuno, infatti, può godere individualmente della libertà di riunirsi in pubblico. Quando rivendichiamo questa libertà, com'è necessario, dobbiamo farlo insieme a qualcun altro, malgrado le differenze e i disaccordi, e in modo solidale con quanti l'hanno già persa o non sono mai stati riconosciuti come appartenenti alla sfera pubblica. Ciò è particolarmente vero per chi appare in mezzo alle strade senza permesso, o per chi si oppone in maniera

totalmente disarmata alla polizia, all'esercito e alle altre forze dell'ordine, o per le persone transgender in contesti transfobici, o per chi è privo di documenti in paesi che criminalizzano quanti tentano di ottenere la cittadinanza. Essere privi di protezione non è una condizione di "nuda vita", bensí una forma concreta di esposizione politica e di lotta potenziale, che può essere carica di concreta vulnerabilità, perfino di distruttività, ma anche virtualmente e attivamente provocatoria, e finanche rivoluzionaria.

I corpi che si riuniscono si designano e si costituiscono in quanto "noi, il popolo", e prendono a bersaglio le forme di astrazione che agirebbero laddove le esigenze sociali e corporee della vita venissero radicalmente distrutte dalle misure neoliberiste e dalle logiche di mercato che dicono di agire in nome del bene comune. Mostrarsi in un raduno per opporsi a tali forme di destituzione vuol dire mettere al centro della scena i corpi in nome dei quali si compiono queste rivendicazioni, il che a volte significa fare richieste diverse da quelle che pensavamo. Non abbiamo bisogno di conoscerci o di metterci d'accordo in anticipo per operare tali rivendicazioni gli uni in nome degli altri, dal momento che nessun corpo sarebbe realmente possibile senza gli altri corpi – legati, si direbbe, da un abbraccio, come da una concezione di democrazia che richiede nuove forme di solidarietà, in mezzo alla strada come altrove.

La mia piú salda convinzione è che i raduni di questo tipo possono riuscire solo se si ispirano alla nonviolenza. Affrontare la violenza è un importante terreno di prova per azioni incarnate e ispirate al principio della nonviolenza, che sono parte di ogni movimento che miri alla difesa della libertà di riunione pubblica. Quest'affermazione mi induce a spiegare come un principio possa essere incarnato, e proverò a farlo, ma mi spinge anche a illustrare come sia possibile una resistenza nonviolenta alla violenza (questione che, tuttavia, svilupperò piú approfonditamente altrove). Il punto relativo alla nonviolenza che vorrei sottolineare è che non si tratta solo di tenere a mente questo principio, ma di lasciare che esso modelli il proprio comportamento, e perfino il proprio desiderio – si tratta di "cedere", in altre parole, a tale principio. L'azione nonviolenta non consiste solo nel contenere i propri impulsi aggressivi, quanto nel lottare attivamente contro una forma di costrizione che assume una forma corporea e collettiva.

La resistenza nonviolenta necessita di un corpo che appare, agisce e, attraverso l'azione, mira a costituire un mondo diverso da quello che

affronta. Confrontarsi con questo mondo significa confrontarsi con la sua violenza senza riprodurne i termini. Questo corpo non si limita a dire “no” alla violenza del mondo, ma tenta di elaborare il proprio sé e la sua relazione costitutiva con il mondo in modi nuovi, cercando di incorporare, per quanto provvisoriamente, l’alternativa per la quale lotta. Possiamo dunque dire che la resistenza nonviolenta è performativa? E se la nonviolenza è un atto, un fare continuo, qual è la sua relazione con la passività? Infatti, sebbene la resistenza passiva costituisca una forma di azione nonviolenta, non tutte le forme di azione nonviolenta possono essere ridotte alla resistenza passiva[19]. L’idea di sdraiarsi per terra di fronte a un carrarmato, o di “zoppicare” di fronte ai poliziotti schierati, prevede una capacità coltivata di mantenere certe posizioni. Potrebbe sembrare che il corpo zoppicante stia rinunciando alla propria *agency*, eppure, nel divenire un peso e un impedimento, esso persiste nella sua posa. L’aggressione subita non è sradicata, ma è piuttosto coltivata, e questa forma coltivata è percepibile ogni volta in cui il corpo sta in piedi, cade, si riunisce con altri, si ferma, resta in silenzio, trae sostegno dagli altri corpi che a sua volta supporta. Essere sostenuti e sostenere significa mettere in atto una certa nozione di interdipendenza corporea che indica che la resistenza nonviolenta non dovrebbe essere ridotta a forme di individualismo eroico. Anche l’individuo che sembra muoversi ed esporsi da solo lo fa, almeno in parte, perché alle sue spalle ci sono molte altre persone.

La domanda è: possiamo forse definirli atti pubblici di autocostituzione, nei quali il sé non è solo un sé individuale, ma piuttosto una distribuzione sociale di sé animati e interdipendenti, che hanno potere, libertà di espressione, di movimento e di riunione, che invocano e che performano corpi che manifestano i propri diritti basilari al lavoro, alla casa, al sostentamento?

Molte sono le difficoltà sulla strada della realizzazione di un ideale di questo tipo. Innanzitutto, non sempre è possibile definire con certezza la nonviolenza. Ogni definizione di “nonviolenza” è un’interpretazione di ciò che la nonviolenza è, o dovrebbe essere. Ciò produce una quantità infinita di dilemmi: una prospettiva di principio sulla nonviolenza può talvolta essere interpretata come una violenza, e quando accade, coloro che operano tale interpretazione ritengono di essere nel giusto, mentre coloro le cui azioni sono interpretate come violente ritengono che gli altri si

sbaglino di grosso. Quando la nonviolenza viene interpretata come violenza, è generalmente intesa come una copertura per occultare fini o impulsi violenti, e dunque viene letta come uno stratagemma o una forma di disimpegno che rischia di consentire a chi ha la forza di prevalere. Può anche accadere di pensare che qualcuno sia nonviolento solo per arrivare alla conclusione che, in realtà, ogni azione reca con sé qualcosa di violento nelle sue forme o conseguenze, o entra in una sorta di "zona grigia", specialmente quando la forza è usata al servizio dell'autodifesa. E tuttavia, quest'inconsapevolezza delle piene implicazioni delle azioni individuali dovrebbe essere distinta dalle attive modalità di distorsione delle azioni, attraverso le quali la nonviolenza viene rinominata "violenza".

Si pensi a tattiche come gli scioperi, gli scioperi della fame in carcere, le interruzioni del lavoro, le forme nonviolente di occupazione dei palazzi governativi, degli edifici pubblici o di quegli spazi privati il cui statuto è oggetto di contestazione, le varie forme di boicottaggio come quello dei consumi, quello culturale, le sanzioni, ma anche i raduni pubblici, le petizioni, il rifiuto di riconoscere autorità illegittime, o il diniego ad abbandonare istituzioni che sono state illegittimamente soppresse. Ciò che unisce tali azioni – o inazioni, a seconda dell'interpretazione – è che mettono tutte in dubbio la legittimità di un insieme di politiche e di azioni pubbliche, o di una specifica forma di governo. Tutte queste azioni, reclamando un cambiamento nello stato o nel governo, possono essere definite "distruttive", dato che chiedono un'alterazione radicale dello status quo. Eppure, se l'abrogazione di una politica pubblica o la richiesta che uno stato poggi su basi legittime – entrambi esercizi evidenti di volontà popolare in democrazia – vengono considerate violente o, addirittura, "terroristiche", allora è all'opera una fatale confusione che ci impedisce di individuare la nonviolenza nel contesto delle lotte democratiche.

Per dirla con le parole di Gandhi, che a sua volta guarda a Thoreau, la disobbedienza civile nonviolenta è "una violazione civile di leggi immorali"[20]. Nella sua prospettiva, una legge o una norma possono essere intese come amorali o immorali, e dunque possono assurgere a obiettivo di un'azione civile. Ne consegue che la disobbedienza alla norma, se essa è amorale (o immorale), è giusta. La disobbedienza a una legge immorale dello stato è un diritto civile, poiché il diritto ha la responsabilità delle forme di moralità che Gandhi concepisce come strutture della vita civile.

Chiaramente, è tutto da vedere se la moralità sostenga i diritti civili secondo i principi di Gandhi; tuttavia, mi sembra importante accettare il suo punto di vista generale. I modi per mettere in dubbio la legittimità a volte assumono la forma esplicita dell'atto linguistico; altre volte, riposano invece sulla dimensione espressiva dell'azione plurale e incarnata o del rifiuto di agire. Quando ciò accade, tali modalità richiedono un'*agency* incarnata e talvolta, quando la polizia, le forze dell'ordine o l'esercito cercano di disgregare e di disperdere un raduno nonviolento, esso viene a diretto contatto con altri corpi, che magari stanno maneggiando strumenti o armi che possono produrre lesioni fisiche. Chi fa lo sciopero della fame si espone al rischio del contenimento e del danno fisico, perché se chi è in carcere rifiuta di nutrirsi, non disobbedisce soltanto a una regola obbligatoria, ma rifiuta di autoprodursi in quanto detenuto o detenuta. Infatti, il carcere necessita della riproduzione fisica del detenuto per esercitare la sua particolare modalità di potere. In altre parole, l'azione nonviolenta a volte ha luogo all'interno di un campo di forze violento: ecco perché la nonviolenza è raramente una posizione di purezza e di distacco, ossia, una posizione assunta a una disimpegnata distanza dalla scena della violenza. Al contrario, la nonviolenza ha luogo dentro quella scena. Chi sta passeggiando per la strada serenamente e pacificamente non sta né commettendo un atto violento, né praticando la nonviolenza. La nonviolenza entra in gioco solo di fronte alla minaccia della violenza: è un modello di condotta e di comportamento, personale e relazionale, interno a uno spazio potenzialmente, o effettivamente, conflittuale. E ciò non vuol dire che la nonviolenza sia solo di tipo reattivo: può essere un modo di accostarsi a una situazione, all'intero mondo vivente, una pratica quotidiana di consapevolezza che aderisce al carattere precario degli esseri viventi.

Proprio perché la nonviolenza consiste in una maniera deliberata di condurre un sé incarnato dinanzi al conflitto, o nel bel mezzo di sollecitazioni o provocazioni conflittuali, essa deve basarsi su una pratica nonviolenta che precede e anticipa il momento della decisione stessa. Questo modo di comportarsi, questa postura riflessiva, è mediata da convenzioni storiche che fungono da basi riconoscibili per l'azione nonviolenta. Per quanto la nonviolenza possa sembrare un atto solitario, essa è invece mediata socialmente e dipende dalla persistenza e dal riconoscimento delle convenzioni che governano i modelli di condotta

nonviolenti.

Chiaramente, c'è chi taglia corto e opta per metodi violenti, o chi partecipa ad assemblee ispirate alla nonviolenza per sovvertire i propositi che le animano, e a costoro occorre opporre resistenza. La violenza, infatti, è una possibilità costitutiva di ogni assembramento, e non solo perché la polizia è sempre nei paraggi, o perché esistono fazioni violente che mirano ad appropriarsi delle riunioni nonviolente, ma perché nessuna assemblea politica può mai superare il suo costitutivo antagonismo. L'obiettivo, pertanto, dev'essere quello di coltivare l'antagonismo all'interno di una pratica nonviolenta. L'idea che si possa trovare e abitare una qualche pacifica regione della soggettività politica rischia, infatti, di sottovalutare il compito pressante e continuo di articolare l'aggressione e l'antagonismo nella sostanza del contesto democratico. Non c'è altro modo di perseguire la nonviolenza se non nell'ambito di un contenimento strategico e avveduto dell'aggressione all'interno di modalità incarnate di azione. Ciò non significa che non si possa continuare a mimare i gesti violenti come modo di significare non ciò che faremo, ma la rabbia che sentiamo – e la rabbia che, tuttavia, conteniamo e trasfiguriamo nell'espressione politica incarnata. Ci sono molti modi di essere fisici senza fare del male: si tratta proprio dei modi che dobbiamo perseguire.

Per finire, è probabilmente impossibile pensare alle strategie della nonviolenza al di fuori dei loro particolari contesti storici. Non si tratta di una legge universale, ma possiamo forse definirlo piú precisamente un *ethos*; a ogni strategia, d'altronde, è sotteso un *ethos*. La nonviolenza è tanto una questione di *ethos* quanto di *strategia*, e ciò significa che i movimenti nonviolenti, cosí come i boicottaggi e gli scioperi, non possono ridursi a essere una guerra condotta con altri mezzi. Devono piuttosto rivelarsi alternative etiche sostanziali alla guerra, perché è solo attraverso la manifestazione di una rivendicazione etica che il valore politico di questo posizionamento diviene intelligibile. Tale dimostrazione è tutt'altro che facile, se in questa strategia alcuni riescono solo a leggere dell'odio, o la prosecuzione della guerra con altri mezzi. Questa, senza dubbio, è una delle ragioni per le quali la nonviolenza si instaura non solo attraverso ciò che facciamo, ma anche attraverso il modo in cui appariamo, il che significa che abbiamo bisogno di canali mediatici che consentano alla nonviolenza di essere riconosciuta come tale.

Note

[1] “Noi, il popolo”. [n.d.t]

[2] Il titolo originale del libro di Balibar è, in realtà, *Nous, citoyens d’Europe?* (La Découverte, Paris 2001), tradotto in italiano con il titolo *Noi, cittadini d’Europa?* (a cura di Anna Simone e Beppe Foglio, manifestolibri, Roma 2004). Il concetto di “cittadinanza” non è del tutto sovrapponibile a quello di “popolo”, benché in effetti la costruzione della domanda lasci intendere un esplicito riferimento alla celebre espressione di cui parla Butler. [n.d.t.]

[3] L’ILO dice a chiare lettere che la libertà di riunione pacifica è un elemento centrale della contrattazione collettiva, cosí come della partecipazione e affiliazione alle organizzazioni internazionali del lavoro. Cfr. David Tajgman, Karen Curtis, *Freedom of Association: A User’s Guide – Standards, Principles, and Procedures of the International Labour Organization*, International Labour Office, Geneva 2000, p. 6. L’ONU, nella Dichiarazione universale dei diritti umani (1948), specifica la libertà di riunione negli artt. 20 e 23. Ancora piú importante, forse, è che la Convenzione internazionale sui diritti civili e politici (1976) rinomini come segue, all’art. 22, il principio formulato dall’ILO: “la libertà di associazione […] include il diritto di costituire dei sindacati e di aderirvi per la tutela dei propri interessi”.

[4] Giorgio Agamben si è focalizzato su questo aspetto in *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

[5] Nonostante Arendt non faccia esplicito riferimento alla libertà di riunione, in *Sulla rivoluzione* (1963) illustra la traiettoria che, durante la Rivoluzione Francese, condusse quanti insorsero per le strade, infuriati a causa della sofferenza (*les enragés*), a costituirsi in una massa il cui obiettivo primario era la vendetta: cfr. Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 118. Secondo Arendt, il loro proposito di liberazione dalla sofferenza non era propriamente contraddistinto dal perseguimento della libertà: la libertà presupporrebbe, infatti, un agire di concerto volto alla fondazione del nuovo e, in termini politici, alla fondazione del nuovo sulla base dell’uguaglianza. Sempre secondo Arendt, l’obiettivo dovrebbe consistere nel muovere dal sentimento di vendetta all’atto di fondazione di un “corpo politico civile” (*passim*) – un movimento che riecheggia il tentativo di Nietzsche di pungolare quanti si trovano in una condizione di schiavitú morale, perché individuino le risorse per la propria affermazione. Rimando, in proposito, alla nozione di “associazione volontaria” che Arendt attinge dal pensiero di Tocqueville, nel suo saggio *La disobbedienza civile* (a cura di Teresa Serra, Giuffrè, Milano 1985). È significativo che l’unico riferimento a una qualche forma di assemblea, in quel testo, sia all’“Assemblea costituente” nazionale. Jason Frank ravvisa il “potere costituente” nella libertà di assemblea, sostenendo che ha un valore diverso a seconda che Arendt ne parli in relazione alla Rivoluzione Francese o a quella Americana. Cfr. Jason Frank, *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America*, Duke University Press, Durham 2010, pp. 62-66. Cfr. inoltre Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman and Littlefield, Oxford 2000, pp. 123-129.

[6] John D. Inazu, *Liberty's Refuge, The Forgotten Freedom of Assembly*, Yale University Press, New Haven 2012. Inazu sostiene che la libertà di riunione dovrebbe essere distinta dalla libertà di associazione e dal diritto all'espressione nella libera associazione: "Qualcosa di importante viene perduto quando non teniamo in debita considerazione la connessione tra la formazione di un gruppo, la sua composizione, la sua esistenza e la sua espressione. Molte espressioni collettive diventano intelligibili solo contro le pratiche che tentano di conferire loro un significato" (p. 2). [n.d.t.: trad. mia.]

[7] Cfr. Josette Kēhaulani Kauanui, *Hawaiian Blood: Colonialism and the Politics of Sovereignty and Indigeneity*, Duke University Press, Durham 2008.

[8] Jason Frank, *Constituent Moments*, cit.

[9] Cfr. Ernesto Laclau, *La ragione populista* (2005), a cura di Davide Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2008.

[10] Il rapporto tra queste osservazioni e la nozione deleuziana di "assemblaggio" è analizzato in Naomi Greyser, "Academic and Activist Assemblages: An Interview with Jasbir Puar", in *American Quarterly*, vol. 64, n° 4, 2012, pp. 841-843.

[11] A proposito dell'"uomo in piedi", Erdem Gunduz, che ha ridefinito il divieto di riunione restando in piedi da solo in mezzo alla piazza, vedi: https://www.youtube.com/watch?v=SldbnzQ3nfM; cfr. anche Emma Sinclair-Webb, "The Turkish Protests – Still Standing", in *Human Rights Watch*, 21/06/2013, http://www.hrw.org/news/2013/06/21/turkish-protests-still-standing.

[12] Banu Bargu, "Spectacles of Death: Dignity, Dissent, and Sacrifice in Turkey's Prisons", in Laleh Khalili, Jillian Schwedler (eds.), *Policing and Prisons in the Middle East: Formations of Coercion*, Columbia University Press, New York 2010, pp. 241-261; Id., *Fasting unto Death: Necropolitical Resistance in Turkey's Prisons* (manoscritto).

[13] Cfr. Angela Davis, *Aboliamo le prigioni? Contro il carcere, la discriminazione, la violenza del capitale* (2003), trad. it. di Giuliana Lupi, minimum fax, Roma 2009.

[14] Jason Frank, *Constituent Moments*, cit., p. 33.

[15] Dal testo della Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti, 4 luglio 1776: "Noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita, la Libertà, e il perseguimento della Felicità". [n.d.t.]

[16] Ágnes Heller, *La teoria dei bisogni in Marx* (1974), a cura di Pier Aldo Rovatti, Feltrinelli, Milano 1974.

[17] La nozione di "*commons*" può trovare una parziale traduzione nell'italiano "beni comuni"; lascio tuttavia il termine inglese perché evita di chiamare in causa, a differenza della traduzione in italiano, il concetto di "bene", il quale richiede l'adesione a una logica proprietaria che il concetto di "comune" intende invece contrastare. [n.d.t.]

[18] Cfr. Wendy Brown, *Sacrificial Citizenship: Neoliberal Austerity Politics*, http://globalization.gc.cuny.edu/events/sacrificial-citizenship-neoliberal-austerity-

politics/; Ead., “The End of Educated Democracy”, in Colleen Lie, Christopher Newfield, James Vernon (eds.), *The Humanities and the Crisis of the Public University*, special issue, *Representations*, vol. 116, n° 1, Fall 2011, pp. 19-41; Ead., “Neoliberalized Knowledge”, in *History of the Present*, vol. 1, n° 1, May 2011; Ead., *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution*, Zone Books, New York 2015.

[19] Cfr. Mohandas Karamchand Gandhi, *Selected Political Writings*, Hackett, Indianapolis 1996. Gandhi opera una distinzione tra “resistenza passiva” e “disobbedienza civile nonviolenta”. Nella sua prospettiva, la resistenza passiva è una tattica non governata da alcun principio, mentre la nonviolenza è una forma di azione governata da un principio e che ambisce alla coerenza in ogni circostanza. Gandhi associa la resistenza passiva ai poteri del debole, mentre, sempre nella sua visione, la disobbedienza civile nonviolenta richiede un’“intensa attività” e “forza”.

[20] Mohandas Karamchand Gandhi, *La resistenza nonviolenta*, a cura di Franco Paris, Newton Compton, Roma 2000.

6. Vita buona e vita cattiva

C'è un interrogativo sul quale ritorno costantemente e che continua a manifestarmisi con insistenza, un interrogativo posto da Adorno in alcuni suoi testi, che ancora oggi mantiene per tutti noi una grande attualità. Non esiste una risposta facile, né tanto meno una scappatoia comoda dall'istanza che esso fa pesare su di noi. In *Minima Moralia*, Adorno ha affermato: "Non si dà vita vera nella falsa"[1] (*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*). Questa constatazione non lo ha spinto a escludere la possibilità di una morale. Oggi ci troviamo di fronte alla seguente domanda: come condurre una vita buona in una vita cattiva? Adorno ha sottolineato la difficoltà di trovare un modo per perseguire una vita buona per se stessi, in quanto se stessi, nel contesto di un mondo piú vasto strutturato dalla disuguaglianza, dallo sfruttamento e da diverse forme di cancellazione.

Questo, quanto meno, è il punto di partenza dal quale vorrei riformulare la domanda di Adorno e, mentre lo faccio, sono pienamente cosciente di come essa assuma forme diverse a seconda dei periodi storici in cui viene enunciata. Quindi, fin dall'inizio della riflessione ci troviamo di fronte a due problemi: il primo consiste nel chiedersi come si può vivere bene la propria vita, in modo da poter affermare di vivere una vita buona in un mondo in cui la vita buona è strutturalmente e sistematicamente inaccessibile a molte persone. Il secondo consiste nell'individuare quale forma oggi possa assumere la questione per noi; detto altrimenti, comprendere come il periodo storico in cui viviamo condizioni e pervada la forma stessa della questione.

Prima di proseguire, occorre riflettere sui termini che utilizziamo. Infatti, "la vita buona" è un'espressione controversa, poiché esistono numerose e differenti concezioni di ciò che potrebbe essere "la vita buona" (*das richtige Leben*: "la vera vita"). Molti la identificano con il benessere economico, la prosperità o addirittura con la sicurezza, ma sappiamo che sia il benessere economico sia la sicurezza possono essere conseguiti

anche da chi non vive una vita buona. Come risulta particolarmente chiaro quando coloro che sostengono di vivere una vita buona lo fanno approfittando del lavoro degli altri, o facendo affidamento su un sistema economico che consolida le disuguaglianze. Dunque, "la vita buona" dev'essere definita in maniera piú ampia, in modo tale da non presupporre o implicare la disuguaglianza, e da riconciliarla con altri valori normativi. Riferirci al linguaggio comune per capire che cos'è "la vita buona" ci confonderebbe, visto che l'espressione è ormai diventata un vettore di modelli di valore in competizione tra loro.

Potremmo infatti concludere abbastanza rapidamente che, da un lato, l'espressione "la vita buona" appartiene a una formulazione aristotelica superata e legata a forme individualistiche di condotta morale; oppure, dall'altro, potremmo concludere che l'espressione è stata troppo contaminata dal discorso commerciale per poter essere utile a coloro che vogliono pensare alla relazione tra moralità, o etica in senso lato, e teoria economico-sociale.

Quando Adorno si chiede se sia possibile condurre una vita buona in una vita cattiva, si sta interrogando sulla relazione tra condotta morale e condizioni sociali ma anche, in senso piú ampio, sulla relazione tra moralità e teoria sociale; in effetti, si sta chiedendo in che modo le operazioni di potere e dominazione penetrino – o sconvolgano – le nostre riflessioni individuali sulla forma di vita migliore. Nelle sue lezioni intitolate *Problemi di filosofia morale*, Adorno scrive:

> La condotta etica, o la condotta morale e immorale, è sempre un fenomeno sociale – in altre parole, essa rende completamente inutile parlare della condotta etica e morale a prescindere dalle relazioni tra esseri umani. Un individuo che esiste esclusivamente per se stesso non è altro che una vuota astrazione[2].

O ancora: "Le categorie sociali sono al cuore della filosofia morale". Oppure, nella frase finale delle lezioni:

> Tutto ciò che possiamo chiamare morale si mescola oggi alla questione dell'organizzazione del mondo [...] potremmo addirittura dire che la ricerca della vita buona corrisponde alla ricerca della giusta forma della politica, se davvero una giusta forma della politica risiedesse nella sfera di ciò che può essere raggiunto oggi[3].

Perciò, ha senso chiederci: quale configurazione sociale della “vita” aderisce alla domanda su come vivere nel modo migliore? A quanto pare, se mi chiedo come vivere nel modo migliore, o come condurre una vita buona, non mi riferisco semplicemente alle idee su cosa è buono, ma anche su che cosa significa vivere e su che cos’è la vita. Per chiedermi quale tipo di vita condurre, devo avere un senso della mia vita, ed essa deve sembrarmi qualcosa che posso condurre, non semplicemente qualcosa che mi guida. Tuttavia, risulta chiaro che non posso “condurre” tutti gli aspetti dell’organismo vivente che io sono. Ma devo ugualmente chiedermi: come posso condurre la mia vita? Come si fa a condurre una vita quando non tutti i processi vitali che costituiscono la vita possono essere controllati, o quando solo certi aspetti di una vita possono essere diretti e formati in modo cosciente e deliberato, mentre altri di sicuro no?

Biopolitica: vite senza lutto

Cosí, se la domanda “come posso condurre una vita buona?” costituisce uno dei temi di base della moralità, se non la sua questione fondamentale, sembrerebbe che la moralità sia legata, fin dal principio, alla biopolitica. Con il termine biopolitica intendo riferirmi a quei poteri che organizzano la vita, inclusi quelli che dispongono in maniera differenziale le vite alla precarietà nell’ambito dell’amministrazione delle popolazioni, attraverso strumenti governativi e non governativi, stabilendo un insieme di misure per la valutazione differenziale della vita stessa. Chiedendomi come condurre la mia vita sto già avendo a che fare con queste forme di potere. La domanda piú individuale che concerne la moralità – come vivo questa vita che è mia? – è connessa a questioni biopolitiche concentrate nelle seguenti forme: quali vite sono importanti? Quali vite non sono importanti in quanto vite, non sono riconoscibili come viventi, o lo sono soltanto in maniera ambigua? Tali domande presuppongono che non si possa dare per scontato che tutti gli esseri umani viventi abbiano lo status di soggetti degni di diritti, protezione, libertà e senso di appartenenza politica; al contrario, questo status va garantito attraverso mezzi politici e, quando viene negato, la deprivazione va resa manifesta. Uno dei miei suggerimenti è che, al fine di comprendere la modalità differenziale con cui questo status è assegnato, ci si debba chiedere: quali vite sono degne di lutto e quali non lo sono? L’amministrazione biopolitica delle vite indegne di

lutto risulta cruciale per affrontare gli interrogativi “come conduco questa mia vita?” e “come vivo questa mia vita dentro la vita e le condizioni di vita che ci strutturano oggi?”. La domanda fondamentale è la seguente: quali vite sono già considerate non-vite, o solo parzialmente viventi, o già morte e perdute, ancora prima di qualsiasi esplicita distruzione o abbandono?

Ovviamente, la questione diventa piú acuta per chiunque percepisca se stesso o se stessa come un essere umano dispensabile che registra, a livello affettivo e corporeo, che la sua vita *non* è degna di cura, protezione e valore. Questo genere di persona capisce che la perdita della sua vita *non* verrà accompagnata da un lutto, e vive attivamente nel presente l’ipotesi “forse la mia scomparsa non sarà pianta”. Se non ho la certezza di disporre di cibo e di rifugio, o che ci sarà una rete sociale o un’istituzione a soccorrermi nel caso in cui io crolli, entro a far parte di coloro che non sono degni di lutto. Questo non significa che non ci sarà nessuno a piangermi, o che le persone non degne di lutto non abbiano modo di piangersi reciprocamente, o che non esisterà da qualche parte un posto dove sarò pianto, né che la mia perdita non avrà alcun effetto. Ma le forme di persistenza e resistenza con cui vengono piante le vite non degne di lutto si manifestano all’interno di una sorta di penombra della vita pubblica, facendovi occasionalmente irruzione e contestando gli schemi attraverso cui esse vengono svalutate, tramite l’affermazione del loro valore collettivo. Chi vive vite indegne di lutto si organizza talvolta in forme di insorgenza pubblica in cui piangere i propri lutti, ragion per cui in tanti paesi risulta difficile distinguere un funerale da una dimostrazione.

Il motivo per cui qualcuno non sarà pianto, o è già stato giudicato come indegno di lutto, sta nel fatto che non esiste una struttura di supporto per quella vita. Questo implica che essa, secondo gli schemi dominanti di valore, è svalutata e non considerata degna di sostegno e protezione. L’avvenire della mia vita dipende da questa condizione di supporto: se non sono sostenuto, la mia vita viene giudicata debole, precaria e per questo indegna di essere protetta dalle offese o dalla perdita, dunque una vita che non è degna di essere pianta. Se solo una vita degna di lutto può meritare considerazione, anche attraverso il tempo, allora solo una vita degna di lutto potrà beneficiare di sostegno sociale ed economico, di alloggio, cure mediche, lavoro, libertà di espressione politica, di forme di riconoscimento sociale e delle condizioni necessarie alla partecipazione attiva alla vita

pubblica (*Handlungsfähigkeit*). Dobbiamo, per cosí dire, essere degni di lutto prima di scomparire, prima che si ponga la questione di essere dimenticati o abbandonati. Dobbiamo essere capaci di vivere una vita sapendo che la perdita di questa vita sarà pianta, e dunque che verranno prese tutte le misure per prevenirla.

Come si può formulare un interrogativo morale e come può aver luogo una richiesta di lutto pubblico a partire da una posizione in cui ci si sente dispensabili e indegni di lutto? In altre parole, come possiamo sforzarci di condurre una vita buona se non abbiamo una vita di cui parlare, oppure se la vita che cerchiamo di condurre è considerata dispensabile o, di fatto, è già derelitta? Se la vita che conduco è invivibile, ne consegue un feroce paradosso, poiché la domanda – come posso condurre una vita buona? – presuppone che ci siano vite che si possono condurre; vale a dire, che *ci siano vite* riconosciute come viventi e che la mia vi rientri. Infatti, la domanda implica anche che ci sia un *io* che abbia la forza di porre l'interrogativo in maniera riflessiva, e che questo io possa apparire a me stesso, il che significa che io possa apparire nel campo del possibile che mi è disponibile. Affinché la domanda possa essere affrontata, chi la pone dev'essere in grado di dar seguito a qualunque risposta ne derivi. Perché la domanda chiarisca il percorso che *io* posso intraprendere, il mondo dev'essere strutturato in modo tale che la mia riflessione e la mia azione non solo siano possibili, ma anche efficaci. Se devo decidere quale sia la maniera migliore di vivere, devo supporre che la vita che cerco di condurre possa essere affermata come vita, e che io possa affermarlo, anche se in termini generali essa non lo è, o anche se mi trovo in condizioni in cui non è del tutto chiaro se esista effettivamente un'affermazione economica e sociale della mia vita. Dopotutto, questa vita che è mia mi torna indietro riflessa da un mondo incline ad assegnare il valore della vita in maniera differenziale, un mondo in cui la mia vita è valutata piú o meno delle altre. Detto altrimenti, questa vita che è mia riflette su di me un problema di disuguaglianza e potere e, in maniera piú ampia, un problema di giustizia e ingiustizia nell'assegnazione del valore.

Cosí, se questo tipo di mondo – ciò che potremmo essere costretti a chiamare "la vita cattiva" – non riesce a riflettere su di me il mio valore in quanto essere vivente, non posso che diventare critico nei confronti delle categorie e delle strutture che producono tale forma di cancellazione e disuguaglianza. In altre parole, non posso affermare la mia vita senza

valutare criticamente quelle strutture che attribuiscono alla vita stessa un valore differenziale. Questa pratica critica lega la mia vita agli oggetti su cui rifletto. La mia vita è questa vita, vissuta qui, nell'orizzonte spazio-temporale stabilito dal mio corpo, ma anche fuori di qui, nell'interazione con altri processi viventi di cui io non sono che una parte. Inoltre, la mia vita è implicata nei meccanismi differenziali in base ai quali il potere decide quali vite contano di piú e quali di meno, quali vite diventano un paradigma per tutte le cose viventi e quali vite sono non-vite nei termini attuali che regolano il valore degli esseri viventi. Adorno evidenzia che:

> Dobbiamo rimanere fedeli alle norme morali, all'autocritica, al problema di cosa è giusto e cosa è sbagliato, e allo stesso tempo al senso di fallibilità dell'autorità che ha la fiducia di intraprendere tale autocritica[4].

Questo "io" potrebbe anche non conoscere se stesso come afferma di saper fare, e potrebbe anche essere vero che i soli termini attraverso cui coglie se stesso siano quelli relativi a un discorso che precede e permea il pensiero senza che nessuno ne comprenda pienamente il funzionamento e gli effetti. E dato che i valori sono definiti e distribuiti attraverso forme di potere la cui autorità va messa in discussione, ci si ritrova in una situazione complessa. Che fare: affermare se stessi in termini che restituiscano valore alla propria vita, oppure proporre una critica all'ordine di valori dominante?

Nonostante io debba domandarmi come vivere una vita buona – e quest'aspirazione è importante –, devo pensare attentamente a questa vita che è la mia, ma che è anche una piú ampia vita sociale, connessa con altri esseri viventi in modi che mi coinvolgono in una relazione critica con gli ordini discorsivi – sulla vita e il suo valore – in cui vivo o, piuttosto, in cui mi sforzo di vivere. Da dove traggono la loro autorità questi ordini? E tale autorità è legittima? Dato che anche la mia vita è in gioco in questa ricerca, la critica dell'ordine biopolitico è per me una questione vivente. E dato che la possibilità di vivere una vita buona è la posta in gioco, lo è anche la battaglia per vivere, e per vivere in un mondo giusto. Il fatto di vivere o meno una vita che ha valore non è qualcosa che posso decidere in solitudine, poiché questa vita è e non è mia, ed è ciò che mi rende una creatura sociale e vivente. La questione su come vivere la vita buona è quindi già, e sin dall'inizio, legata a quest'ambiguità e alla pratica vivente

(*lebendig*) della critica.

Se sono in grado di affermare il mio valore nel mondo soltanto in maniera labile, anche il mio senso di possibilità è labile. L'imperativo morale di condurre una vita buona e le riflessioni che esso solleva possono talvolta sembrare molto crudeli e poco attente a chi vive in condizioni di disperazione, e forse possiamo comprendere facilmente il cinismo che a volte circonda la pratica stessa della moralità: perché dovrei agire moralmente, o anche semplicemente chiedermi come vivere nel modo migliore (in maniera tale da condurre una vita buona), se la mia vita già in partenza non è considerata una vita, se la mia vita è già trattata come una forma di morte, o se faccio parte di ciò che Orlando Patterson ha definito – con un termine che ha utilizzato per descrivere la condizione di vita in schiavitú – il regno della "morte sociale"?

Poiché le forme contemporanee di abbandono economico e di privazione derivanti dall'istituzionalizzazione delle logiche neoliberiste e dalla produzione differenziale di precarietà non possono essere paragonate alla schiavitú, è importante distinguere tra forme diverse di morte sociale. Forse non possiamo utilizzare un'unica parola per descrivere le condizioni in cui le vite diventano invivibili, ma il termine "precarietà" può aiutare a distinguere varie forme di "invivibilità": per esempio, quella di chi è in prigione senza processo; di chi vive in zone di guerra o sotto occupazione, esposto alla violenza e alla distruzione, senz'alcuna sicurezza o via di uscita; di chi è costretto a emigrare e vivere in zone liminari, aspettando che le frontiere si aprano, che arrivino il cibo e la prospettiva di non vivere piú in clandestinità; di chi vive come parte di una forza lavoro dispensabile o consumabile, per la quale la prospettiva di un sostentamento stabile sembra sempre piú remota; di chi vive alla giornata in un orizzonte temporale collassato, soffrendo fin nello stomaco e nelle ossa il senso di un futuro compromesso, e prova a sentire qualcosa temendo però ciò che potrebbe sentire. Come ci si può chiedere in che modo vivere una vita nella maniera migliore quando non si ha il potere di guidare la propria vita, quando non si è certi di essere vivi, o quando si combatte per provare la sensazione di essere vivi, ma al tempo stesso si teme questa sensazione, e si teme il dolore derivante dalla propria condizione di vita? Nelle situazioni contemporanee di migrazione forzata, vaste popolazioni vivono prive del senso di un futuro sicuro e di un'appartenenza politica, con la sensazione di una vita compromessa dall'esperienza quotidiana del

neoliberismo.

Non intendo dire che la lotta per la sopravvivenza preceda la sfera della moralità o dell'obbligo morale in quanto tale, poiché sappiamo che anche in condizioni di minaccia estrema le persone compiono tutti i gesti possibili di supporto reciproco. Lo sappiamo, per esempio, da alcuni straordinari racconti che ci sono giunti dai campi di concentramento. Nell'opera di Robert Antelme, questi gesti consistono nello scambio di sigarette tra persone che non condividono la stessa lingua, ma che si trovano nella medesima condizione di prigionia e pericolo nei campi di concentramento. Oppure, nelle opere di Primo Levi, la risposta all'altro può assumere la forma del semplice ascolto e della registrazione dei dettagli della storia che l'altro racconta, facendo sí che quella storia diventi parte di un archivio incontrovertibile, come una traccia indelebile della perdita che porta con sé un obbligo al lutto. O ancora, nell'opera di Charlotte Delbo, l'improvvisa offerta a un'altra persona dell'ultimo pezzo di pane di cui si avrebbe un disperato bisogno per se stessi. E tuttavia, in quegli stessi racconti compaiono anche le figure di coloro che non tendono la mano, che tengono il pane per sé, che accumulano sigarette e che talvolta sono afflitti dall'angoscia di privarne un'altra persona che vive nelle stesse condizioni di radicale indigenza. In altre parole, nelle situazioni di pericolo estremo e di precarietà, il dilemma morale non scompare; persiste precisamente nella tensione tra la volontà di vivere e la volontà di vivere in un certo modo insieme agli altri. Per quanto in forme minime e vitali, raccontare e ascoltare una storia sono ancora una maniera per "condurre una vita", poiché attraverso questi atti si afferma che in qualsiasi occasione possiamo riconoscere la vita e la sofferenza dell'altro. Anche il solo pronunciare un nome può costituire la forma piú straordinaria di riconoscimento, specialmente quando si è diventati dei senza-nome, quando il proprio nome è stato sostituito da un numero, o ancora quando non si è degni di essere chiamati in nessun modo.

Hannah Arendt ha insistito sulla distinzione cruciale tra il desiderio di vivere e quello di vivere bene, o, per meglio dire, il desiderio di vivere la vita buona[5]. Per Arendt, la sopravvivenza non è e non dovrebbe essere un fine in sé, poiché la vita in sé non costituisce un bene intrinseco. Solo la vita buona rende la vita degna di essere vissuta. Arendt ha risolto il dilemma socratico abbastanza facilmente, ma forse in maniera troppo rapida, o almeno cosí mi sembra. Non sono sicura che la sua risposta

funzioni anche per noi, né sono sicura che abbia mai funzionato. Secondo Arendt, la vita del corpo deve in gran parte essere separata dalla vita della mente, ragion per cui, nella *Vita activa*, ha tracciato la distinzione tra sfera pubblica e privata. La sfera privata include il campo dei bisogni, della riproduzione della vita materiale, della sessualità, della vita, della morte e della transitorietà. Arendt ha compreso chiaramente che la sfera privata supporta la sfera pubblica dell'azione e del pensiero ma, dal suo punto di vista, lo spazio politico dev'essere definito attraverso l'azione, incluso il senso attivo dell'enunciazione della parola. Cosí, l'atto verbale è divenuto azione nello spazio deliberante e pubblico della politica. Chi entra nello spazio pubblico lo fa a partire dalla sfera privata, quindi la sfera pubblica dipende in maniera decisiva dalla riproduzione della sfera privata e dal chiaro percorso che dal privato conduce al pubblico. Ma chi non parlava il greco, chi era straniero e parlava una lingua non intellegibile, era considerato un barbaro. Il che significa che la sfera pubblica non era concepita come uno spazio di multilinguismo, e quindi non includeva la pratica della traduzione tra gli obblighi pubblici. Dunque, possiamo rilevare come l'atto verbale di cancellazione dipendesse da: a) una sfera privata stabile e separata che rispecchiava il parlante e attore maschile, e: b) una lingua designata per l'azione verbale, elemento fondante della politica, che poteva essere ascoltata e compresa perché si conformava alle richieste del monolinguismo. La sfera pubblica, caratterizzata da una serie di atti verbali intellegibili ed efficaci, era dunque costantemente accompagnata dal problema del lavoro non riconosciuto (delle donne e degli schiavi) e da quello del multilinguismo. E lo spazio di convergenza di questi due problemi era esattamente la situazione dello schiavo: colui che poteva essere sostituito, il cui status politico era nullo e il cui linguaggio non era affatto considerato un linguaggio.

Ovviamente, Arendt ha capito che il corpo era importante per qualsiasi concezione dell'azione, e che anche coloro che combattono nelle resistenze o nelle rivoluzioni devono intraprendere azioni che coinvolgano il corpo al fine di rivendicare i propri diritti e creare qualcosa di nuovo[6]. Il corpo ha sicuramente un peso nel discorso pubblico, inteso come forma verbale di azione. In Arendt, esso ricompare come figura centrale nella concezione primaria della natalità, che è connessa a quelle dell'estetica e della politica. Il suo schema implica che il tipo di azione conosciuto come il "generare" non corrisponda a fare una rivoluzione. Tuttavia, entrambi

sono legati dall’essere differenti modalità di creazione di qualcosa di nuovo, senza precedenti. Se c’è sofferenza negli atti di resistenza politica o nel generare, si tratta di una forma di sofferenza il cui scopo è di mettere qualcosa di nuovo al mondo. E però, che cosa possiamo farcene di quella sofferenza che appartiene alle forme di lavoro che lentamente o velocemente distruggono il corpo del lavoratore, o di altre forme che non servono ad alcun obiettivo strumentale? Se definiamo la politica in modo restrittivo come una presa di posizione attiva, verbale e fisica, che ha luogo all’interno di una sfera pubblica ben demarcata, sembra che non ci rimanga altro da fare che chiamare “sofferenza inutile” e lavoro misconosciuto le esperienze pre-politiche, le non-azioni che esistono al di fuori del politico definito in questi termini. Tuttavia, poiché qualsiasi concezione del politico deve prendere in considerazione quali operazioni di potere separino il politico dal pre-politico, e in che modo la distinzione tra pubblico e privato attribuisca un valore differenziale a diversi processi vitali, dobbiamo rifiutare la definizione arendtiana, anche se ci offre sollecitazioni importanti. O meglio, dobbiamo assumere la distinzione arendtiana tra vita del corpo e vita della mente come punto di partenza per pensare a un diverso tipo di politica del corpo. In fin dei conti, Arendt non distingue semplicemente mente e corpo in senso cartesiano; piuttosto, afferma soltanto quelle forme di pensiero e azione incarnate nei corpi che danno vita a qualcosa di nuovo, e che intraprendono un’azione dall’efficacia performativa.

Le azioni performative non sono riducibili ad applicazioni tecniche, e si differenziano dalle forme passive e transitorie di esperienza. Quindi, quando e dove c’è sofferenza o precarietà, essa è presente per essere trasformata nella vita dell’azione e del pensiero. Quest’azione e questo pensiero devono essere performativi in senso illocutorio[7], modellati su un giudizio estetico e portatori di qualcosa di nuovo nel mondo. Questo significa che un corpo preoccupato solo delle questioni di sopravvivenza, della riproduzione delle condizioni materiali e del soddisfacimento dei bisogni piú basilari, non è ancora il corpo “politico”; il privato è però necessario poiché il corpo politico può emergere alla luce dello spazio pubblico per agire e pensare solo se ben nutrito e protetto, supportato da numerosi attori pre-politici la cui azione non è politica. Se nessun attore politico può fare a meno di riconoscere che la sfera della vita privata opera come supporto, allora il politico definito come pubblico dipende in misura

essenziale dal privato, il che significa che il privato non è l'opposto del politico, bensí entra nella definizione stessa del politico. Il corpo ben nutrito parla apertamente e pubblicamente; il corpo che ha passato la notte protetto e in compagnia di altre persone nella sua dimensione privata, affiora sempre nell'agire in pubblico. La sfera privata diventa il retroscena dell'azione pubblica. Com'è possibile relegare tale sfera nel pre-politico? Non è forse importante, per esempio, che in quello sfondo in ombra in cui abitano le donne, i bambini, gli anziani e le persone sottoposte a schiavitú, siano presenti relazioni di uguaglianza, dignità e nonviolenza? Se una sfera di disuguaglianza viene disconosciuta al fine di giustificare e promuovere un'altra sfera di uguaglianza, allora sicuramente abbiamo bisogno di una politica che possa nominare e svelare questa contraddizione e l'operazione di disconoscimento da cui è sorretta. Se accettiamo la definizione che Arendt propone della divisione tra pubblico e privato, corriamo il rischio di legittimare quest'oscuramento.

Quindi, che cosa è in gioco nella rivisitazione dell'analisi arendtiana della distinzione tra privato e pubblico nella *polis* della Grecia classica? Il disconoscimento della dipendenza diventa la precondizione del soggetto politico autonomo che pensa e agisce. Ciò rimanda immediatamente alla questione di quale tipo di pensiero e azione "autonomi" si tratti. Se accettiamo la distinzione arendtiana tra pubblico e privato, accettiamo anche la dipendenza come una precondizione della politica, invece di assumere i meccanismi di disconoscimento della dipendenza come oggetto della nostra analisi critica. Infatti, è proprio la critica di quella dipendenza non riconosciuta a creare il punto di partenza per una nuova politica del corpo, che comincia con la comprensione della dipendenza e dell'interdipendenza umana; una politica del corpo che, in altre parole, possa rappresentare la relazione tra precarietà e performatività.

Supponiamo di partire dalla condizione di dipendenza e dalle norme che favoriscono il suo disconoscimento: quale effetto potrebbe avere un tale punto di partenza sull'idea di politica e sul ruolo della performatività nel politico? Possiamo permetterci di separare la dimensione attiva e produttiva dei discorsi performativi dalle altre dimensioni della vita corporea, incluse la dipendenza e la vulnerabilità – manifestazioni del corpo vivente che non possono essere facilmente e completamente trasformate in azioni chiare? Non solo dovremmo liberarci dell'idea che il discorso verbale è ciò che distingue gli animali umani da quelli non-umani,

ma avremmo bisogno di affermare il valore di quelle dimensioni della parola che non sempre riflettono un’intenzione conscia e deliberata. Infatti, come ha spiegato Wittgenstein, a volte parliamo, emettiamo parole e solo in un secondo momento abbiamo coscienza della loro vita. Il mio discorso non inizia a partire dalla mia intenzione, anche se, quando parlo, comincia a formarsi qualcosa che si può sicuramente definire un’intenzione. Inoltre, la performatività dell’animale umano si manifesta attraverso gesti, posture e modi di muoversi; attraverso il suono e l’immagine; attraverso differenti mezzi espressivi non riducibili a forme pubbliche di discorso verbale. L’ideale repubblicano ripreso da Arendt deve lasciare spazio a una piú ampia comprensione di che cosa sia una democrazia percepibile. Il modo in cui ci raduniamo in strada, cantiamo, recitiamo slogan, o addirittura restiamo in silenzio, può essere ed è parte della dimensione performativa della politica. Questo significa considerare il discorso solo come uno fra i tanti atti corporei. Sicuramente i corpi agiscono quando parlano, ma parlare non è l’unico modo in cui i corpi possono agire – e sicuramente non è l’unico modo in cui essi agiscono politicamente. Quando le dimostrazioni pubbliche o le azioni politiche hanno come obiettivo l’opposizione a forme scarse di sostentamento – mancanza di cibo o di protezione, lavoro precario o non pagato –, ciò che veniva assunto come “retroscena” della politica diventa il suo oggetto esplicito. Quando le persone si riuniscono per manifestare contro condizioni indotte di precarietà, ciò che stanno facendo è agire in maniera performativa, dando forma corporea all’idea arendtiana di azione concertata. Ma in questi momenti, la performatività della politica emerge da condizioni di precarietà e in opposizione politica a questa precarietà. Quando delle popolazioni sono trascurate dalle misure economiche o piú in generale dalle scelte politiche, le loro vite sono giudicate non degne di supporto. In opposizione a tali linee di governo, la politica contemporanea della performatività insiste sull’interdipendenza delle creature viventi e sugli obblighi etici e politici derivanti da ogni scelta che deprivi – o cerchi di deprivare – una popolazione di una vita vivibile. Questo tipo di politica performativa è anche un modo per enunciare e rappresentare un valore in uno schema biopolitico che minaccia di svalutare alcune categorie di persone.

Ovviamente, questa discussione ci conduce a un’altra domanda: stiamo parlando solo di corpi? E possiamo parlare di corpi senza menzionare gli

ambienti, gli apparati e i complessi sistemi di interdipendenza sociale su cui si reggono, e che costituiscono le condizioni della loro esistenza e sopravvivenza? Inoltre, ammesso che siamo in grado di capire ed enumerare le esigenze fondamentali del corpo, la nostra lotta può limitarsi alla richiesta di soddisfare queste esigenze basilari? Come abbiamo visto, Arendt si opponeva a tale prospettiva. Oppure, dobbiamo lottare affinché i corpi si rafforzino e le vite diventino vivibili? Come spero di aver affermato in maniera chiara, non possiamo lottare per una vita buona, una vita vivibile, senza soddisfare le esigenze che consentono a un corpo di restare in vita. È necessario rivendicare per i corpi ciò di cui necessitano per sopravvivere, poiché la sopravvivenza è senza dubbio una precondizione per poter avanzare qualsiasi rivendicazione. Ma questa richiesta non è sufficiente, poiché sopravviviamo per vivere, e la vita, per quanto abbia bisogno della sopravvivenza, dev'essere *piú* che una sopravvivenza per essere vivibile[8]. Si può sopravvivere senza essere in grado di vivere la propria vita. In alcuni casi, non sembra valere la pena di sopravvivere in tali condizioni. Dunque, abbiamo bisogno di una rivendicazione piú ampia a favore di una vita vivibile: una vita, cioè, che possa essere vissuta.

A questo punto, come possiamo pensare a una vita vivibile senza postulare un ideale uniforme e unico per questo tipo di vita? Infatti non si tratta, dal mio punto di vista, di scoprire ciò che l'umano realmente è, o dovrebbe essere, poiché è ormai assodato che gli umani sono degli animali e che la loro esistenza corporea dipende da sistemi di supporto che sono sia umani sia non-umani. Quindi, seguo in parte le orme di Donna Haraway e il suo invito a pensare alle complesse relazionalità che costituiscono la vita corporea, cosí come il suo suggerimento secondo cui non abbiamo piú bisogno di forme ideali per concepire l'umano; piuttosto, abbiamo bisogno di capire e di occuparci del complesso sistema di relazioni senza le quali non possiamo esistere[9].

Naturalmente esistono delle condizioni in cui il genere di dipendenza e relazionalità al quale mi riferisco possono apparire insopportabili. Se un lavoratore dipende da un proprietario che lo sfrutta, la sua dipendenza sembra essere equivalente alla possibilità di essere sfruttato. Si potrebbe pensare che la soluzione sia di liberarsi di tutte le forme esistenti di dipendenza, poiché la forma sociale che la dipendenza assume è quella dello sfruttamento. Ma sarebbe un errore identificare la forma contingente

che la dipendenza assume nelle situazioni di lavoro sfruttato con il significato finale e necessario della dipendenza. Anche se essa può assumere una forma sociale o un'altra, tende a spostarsi tra queste forme, dimostrando di essere irriducibile a una sola di esse. L'argomento che sostengo con maggior forza è semplicemente il seguente: non esiste alcuna creatura umana che può sopravvivere o perdurare senza dipendere da un ambiente che la sostiene, da forme sociali di relazionalità e da forme economiche che presuppongono e strutturano l'interdipendenza. È vero che la dipendenza implica la vulnerabilità e che talvolta la vulnerabilità è precisamente una vulnerabilità a quelle forme di potere che mettono in pericolo o indeboliscono la nostra esistenza. Ma questo non significa che possiamo produrre delle leggi contro la dipendenza o contro la condizione di vulnerabilità alle forme sociali. Infatti, non potremmo neanche iniziare a comprendere perché è cosí difficile vivere una vita buona in una vita cattiva se fossimo invulnerabili a quelle forme di potere che sfruttano e manipolano il nostro desiderio di vivere. Desideriamo vivere, persino vivere bene, all'interno di organizzazioni sociali della vita e di regimi biopolitici che talvolta stabiliscono che le nostre vite sono usa e getta o irrilevanti, oppure, ancora peggio, che cercano di negarle. Se non possiamo sopravvivere senza forme sociali di vita, e se le uniche forme esistenti lavorano contro la prospettiva del nostro vivere, ci troviamo davvero in una situazione difficile, se non impossibile.

Detto in altri termini, siamo, in quanto corpi, vulnerabili di fronte agli altri e alle istituzioni, e questa vulnerabilità costituisce un aspetto della modalità sociale attraverso cui i corpi sopravvivono. La questione della *mia* o *vostra* vulnerabilità ci rende parte di un problema politico piú ampio al cui centro si trovano l'uguaglianza e la disuguaglianza, poiché la vulnerabilità può essere proiettata e negata (categorie psicologiche), ma anche sfruttata e manipolata (categorie sociali ed economiche) nel processo di produzione e naturalizzazione delle forme di disuguaglianza sociale. Questo è ciò che intendiamo per distribuzione ineguale della vulnerabilità.

Il mio obiettivo normativo, tuttavia, non è semplicemente richiedere un'uguale distribuzione della vulnerabilità, poiché molto dipende dal tipo di vulnerabilità che viene distribuito, e dal fatto che sia vivibile o meno. In altre parole, non possiamo chiedere che a tutti sia offerta una vita ugualmente invivibile. Per quanto l'uguaglianza sia un obiettivo

necessario, risulta insufficiente se non sappiamo come valutare correttamente se la forma sociale di vulnerabilità da distribuire è giusta. Da un lato, sostengo che il disconoscimento della dipendenza e, in particolare, della forma sociale di vulnerabilità da essa risultante, serve a stabilire una distinzione tra coloro che sono dipendenti e coloro che non lo sono. Questa distinzione lavora al servizio della disuguaglianza, sostenendo varie forme di paternalismo e definendo chi è in stato di bisogno in termini essenzialisti. Dall'altro lato, sto suggerendo che solamente attraverso un concetto di interdipendenza che riconosca la dipendenza corporea, le condizioni di precarietà e i potenziali di performatività, si può pensare a un mondo sociale e politico che provi a superare la precarietà in nome di vite vivibili.

Resistenza

Dal mio punto di vista, la vulnerabilità costituisce un aspetto della modalità politica del corpo, in cui il corpo è certamente umano, ma viene concepito in quanto animale umano. Vale a dire che la vulnerabilità, anche quando è intesa come reciproca, segna una dimensione pre-contrattuale delle nostre relazioni sociali. Ciò significa inoltre che a un certo livello sfida la logica strumentale secondo cui io proteggerò la tua vulnerabilità solo se tu proteggerai la mia (in questa logica, la politica diventa una questione di mediazione o di calcolo delle probabilità). Infatti, la vulnerabilità costituisce una delle condizioni di socialità e di vita politica che non possono essere stipulate contrattualmente, e la cui negazione o manipolabilità rappresenta lo sforzo di distruggere o controllare una condizione sociale interdipendente della politica. Come ha spiegato chiaramente Jay Bernstein, la vulnerabilità non può essere associata esclusivamente alla possibilità di essere lesi. Tutte le forme di risposta a quello che succede in questa condizione sono funzione ed effetto della vulnerabilità, che si tratti della disposizione a registrare una storia non ancora raccontata, o della ricettività nei confronti di ciò che un altro corpo sta subendo o ha subíto, anche quando quel corpo non c'è piú. Possiamo dire che si tratta di questioni di empatia attraverso il tempo, ma voglio anche suggerire che parte di ciò che un corpo fa (per utilizzare una frase di Deleuze derivante dalla sua lettura di Spinoza)[10] consiste nell'aprirsi al corpo di qualcun altro, o di un insieme di altri, e che per questa ragione i

corpi non sono entità chiuse in se stesse, ma sono sempre, in un certo modo, fuori di sé, estese e talvolta espropriate attraverso i sensi, mentre esplorano il loro ambiente. Se ci si può perdere negli altri, e se le nostre capacità tattili, motorie, visive, olfattive o uditive ci conducono oltre noi stessi, questo è dovuto al fatto che il corpo non resta al suo posto e che questo genere di espropriazione caratterizza il senso del corpo a un livello piú generale. Quando essere espropriati nella socialità viene visto come una funzione costitutiva di ciò che significa vivere e persistere, che differenza fa quest'elemento per l'idea stessa di politica?

Se torniamo alla nostra domanda di partenza – come posso condurre una vita buona in una vita cattiva? –, possiamo ripensare tale questione morale alla luce delle condizioni sociali e politiche, senza cancellarne l'importanza morale. Può darsi che la questione di come vivere una vita buona dipenda dall'avere il potere di condurre una vita, cosí come dal senso di avere una vita, di vivere una vita o, precisamente, dal senso di essere in vita.

Esiste sempre la possibilità di una risposta cinica, secondo cui il punto centrale è esattamente dimenticare la moralità e il suo individualismo, e dedicarsi alla lotta per la giustizia sociale. Se seguissimo questo percorso, potremmo concludere che la moralità deve lasciare spazio alla politica nel senso piú generale; si tratterebbe di un progetto comune per realizzare ideali di giustizia e uguaglianza in modi che siano universalizzabili. Sicuramente, se arrivassimo a questa conclusione, rimarrebbe il problema assillante e ostinato dell'esistenza di un "io" che deve in qualche modo entrare, negoziare e intraprendere delle pratiche all'interno di un movimento sociale e politico piú ampio. Nella misura in cui questo movimento cerca di scacciare o sradicare l'"io" e il problema della sua "vita", si verifica un'altra forma di rimozione, l'assorbimento in una norma comune, e di conseguenza una distruzione di questo "io" vivente. La domanda su come vivere al meglio la vita, e su come vivere una vita buona, non può culminare nella cancellazione o distruzione di questo "io" e della sua "vita". Nel caso in cui accada, il modo in cui si risponde alla domanda distrugge la domanda stessa. E poiché non penso che l'interrogativo sulla moralità possa essere posto al di fuori del contesto della vita economica e sociale, o a prescindere da chi conta come soggetto della vita, o come soggetto vivente, sono sicura che la risposta alla domanda su come vivere meglio non può consistere nella distruzione del

soggetto della vita.

Se ritorniamo all'argomento secondo cui non è possibile vivere una vita buona in una vita cattiva, ci accorgiamo che il termine "vita" compare due volte, e questo non è un caso. Se mi chiedo come condurre una vita buona, sono alla ricerca di una "vita" che sarebbe buona indipendentemente dal fatto che sia io a condurla. Tuttavia, sono io la persona che sente il bisogno di sapere che cos'è una vita buona, quindi in un certo senso è della mia vita che si sta parlando. In altre parole, già all'interno della prospettiva della moralità la vita stessa si raddoppia. Dal momento in cui arrivo alla seconda parte della frase e cerco di capire come vivere una vita buona in una cattiva, mi confronto con un'idea della vita come entità socialmente ed economicamente organizzata. Quest'organizzazione sociale ed economica è "cattiva" proprio perché non offre le condizioni per una vita vivibile, poiché la vivibilità è distribuita in maniera disuguale. Si potrebbe aspirare semplicemente a vivere una vita buona in mezzo a una vita cattiva, cercando la propria strada come meglio si può e senza curarsi delle piú generali disuguaglianze sociali ed economiche prodotte da specifiche forme di organizzazione della vita, ma questo non è per niente semplice. Dopotutto, la vita che sto vivendo, nonostante sia proprio questa vita e non un'altra, è già connessa con reti di vita piú ampie, e se cosí non fosse non potrei nemmeno vivere. Quindi, la mia vita dipende da una vita che non è mia e non è nemmeno semplicemente la vita dell'Altro, quanto piuttosto una piú vasta organizzazione economica e sociale della vita. Il mio stesso vivere, la mia sopravvivenza, dipendono da questo senso piú ampio della vita: un senso che include la vita organica, gli ambienti di vita e di sostentamento, e le reti sociali che affermano e sostengono l'interdipendenza. Questi elementi costituiscono il mio essere, il che significa che cedo parte della mia peculiare vita umana al fine di vivere, al fine di essere del tutto umano.

Nell'interrogativo su come vivere una vita buona in una cattiva è implicita l'idea che si possa ancora pensare a che cosa potrebbe essere una vita buona, e che non ci si possa porre questa domanda esclusivamente in termini di vita buona per l'individuo. Se ci sono due "vite" – la mia vita e la vita buona, intesa come forma sociale di vita –, la vita di ognuno implica quella dell'altro. Ciò vuol dire che quando parliamo delle vite sociali ci stiamo riferendo al modo in cui il sociale attraversa l'individuale, o addirittura stabilisce una forma sociale di individualità. Allo stesso tempo,

l’individuo, per quanto autoreferenziale, si riferisce sempre a se stesso tramite una qualche forma di mediazione. Alla luce di questo, il linguaggio con cui l’individuo riconosce se stesso viene da altrove. La sfera del sociale condiziona e media il processo di riconoscimento di me stesso che intraprendo. Come sappiamo da Hegel, l’“io” che arriva a riconoscere se stesso e la propria vita, riconosce sempre se stesso anche come vita di un *altro*. La ragione per cui l’“io” e il “tu” sono ambigui è che sono legati ad altri sistemi di interdipendenza che Hegel chiama *Sittlichkeit*[11]. Ciò significa che anche se metto in atto un riconoscimento di me stesso, alcune norme sociali sono in azione nel corso del processo che intraprendo, e qualsiasi cosa ne scaturisca, non ha origine in me, mentre io non sono pensabile senza di essa.

Nei *Problemi di filosofia morale* di Adorno, ciò che parte come una domanda morale su come perseguire la vita buona in una vita cattiva culmina nella conclusione che dev’esserci resistenza alla vita cattiva per perseguire la vita buona. Ecco cosa scrive:

> La vita stessa è cosí deformata e distorta che nessuno riesce a vivere una vita buona al suo interno e nemmeno a realizzare il proprio destino come essere umano. Mi spingerei quasi fino a dire che, dato il modo in cui il mondo è organizzato, anche la piú semplice richiesta di integrità e decenza deve necessariamente spingere ciascuno di noi a protestare[12].

È interessante che in questo passaggio Adorno si spinga *quasi* (*velocemente*) fino a dire quel che dice. Non è sicuro che la formulazione sia corretta, ma continua a esporla ugualmente. Supera la sua esitazione, ma la mantiene sulla pagina. Si può dire con tanta semplicità che il perseguimento della vita morale può e deve, date le condizioni contemporanee, culminare nella protesta? La resistenza può essere ridotta alla protesta? Oppure la protesta è la forma sociale che il perseguimento della vita buona assume in Adorno? Lo stesso tono speculativo continua quando afferma che:

> La sola cosa che forse si può dire è che la vita buona consiste oggi nella resistenza alle forme di vita cattiva [*falsches*] che sono state indagate e analizzate criticamente dalle menti piú progressiste[13].

In tedesco Adorno fa riferimento a una vita “falsa”, e l’espressione

viene tradotta in inglese da Livingstone come “la vita cattiva” – certamente la differenza è importante, poiché per la moralità, il perseguimento della vita buona può sicuramente rappresentare una vita vera, ma la relazione tra le due dev’essere ulteriormente spiegata. Inoltre, sembra che Adorno si candidi a far parte del gruppo eletto di progressisti capaci di portare avanti l’attività critica di cui parla. Significativamente, nella frase che stiamo esaminando la pratica della critica è resa sinonimo di “resistenza”. Tuttavia, in essa persistono alcuni dubbi, proprio laddove Adorno formula la sua serie di asserzioni. Sia la protesta sia la resistenza caratterizzano le lotte popolari, le azioni di massa, mentre nella frase citata caratterizzano le capacità critiche di pochi eletti. Adorno stesso vacilla in questo passaggio. Anche mentre continua a chiarire le sue osservazioni speculative, formula una richiesta di riflessività leggermente differente:

> Questa resistenza a ciò che il mondo ha fatto di noi non implica affatto una mera opposizione al mondo esterno a partire dal presupposto che avremmo pieno diritto a resistergli. […] Oltre a questo, dovremmo attivare anche i nostri interni poteri di resistenza, per resistere a quelle parti di noi che sono tentate di unirsi a esso[14].

Adorno di fatto sembra escludere l’idea della resistenza popolare e di quelle pratiche critiche che prendono la forma di un ammasso di corpi che nelle strade si oppongono ai regimi contemporanei di potere. Ma la resistenza è intesa anche come un “dire di no” a quella parte di sé che vuole assecondare (*mitzuspielen*) lo status quo. Qui troviamo espressa un’idea di resistenza sia come forma di critica che solo pochi eletti possono intraprendere, sia come resistenza a una parte di sé che vuole unirsi a ciò che è considerato sbagliato, un freno interiore contro la complicità. Queste affermazioni limitano l’idea di resistenza in modi che personalmente non posso accettare. A mio avviso, danno vita entrambe a ulteriori domande: quale parte di sé viene rifiutata, e quale parte diventa piú forte attraverso la resistenza? Se rifiuto quella parte di me che è complice della vita cattiva, mi sono reso piú puro? Sono riuscito a modificare la struttura del mondo sociale da cui mi ritraggo, oppure ho soltanto isolato me stesso? Ho forse preso parte insieme ad altri a un movimento di resistenza e a una battaglia per la trasformazione sociale?

Ovviamente, tali interrogativi su alcune idee di Adorno sono già stati sollevati da diverso tempo – ricordo una dimostrazione a Heidelberg, nel

1979, in cui alcuni gruppi di sinistra contestarono Adorno, protestando contro la sua concezione limitata della protesta! Per me, e forse per noi oggi, è ancora aperta la domanda su come la resistenza possa fare di piú che rifiutare un sistema di vita, dato che questa posizione alla fine astrarrebbe il morale dal politico a discapito della solidarietà, producendo come modello di resistenza la forma di una critica intellettuale e moralmente pura. Se la resistenza equivale a mettere in atto i principi di democrazia per cui combatte, allora dev'essere *plurale* e *incarnata* nei corpi. Implica anche l'incontro di coloro che non sono degni di lutto nello spazio pubblico, a evidenziare la loro esistenza e la richiesta di vite vivibili o, piú semplicemente, di una vita *prima* della morte.

Infatti, se la resistenza consiste nella creazione di una nuova forma di vita, di una vita piú vivibile che si opponga alla distribuzione differenziale della precarietà, gli atti di resistenza diranno di *no* a una forma di vita mentre diranno di *sí* a un'altra forma di vita. A questo scopo, dobbiamo riconsiderare alla luce dei nostri tempi le conseguenze performative dell'azione concertata in senso arendtiano. Dal mio punto di vista, l'azione concertata che caratterizza la resistenza a volte va ricercata nell'atto verbale o nella lotta eroica, ma altre volte anche nei gesti corporei di rifiuto, silenzio, movimento o scelta dell'immobilità che caratterizzano quei movimenti sociali che mettono in atto i principi democratici di uguaglianza e i principi economici di interdipendenza attraverso le azioni stesse con cui rivendicano una nuova forma di vita, piú radicalmente democratica e piú profondamente interdipendente. Un movimento sociale è di per sé una forma sociale e, quando rivendica un nuovo modo di vita, una forma di vita vivibile, deve contemporaneamente mettere in atto i principi che cerca di realizzare. Quando ciò accade, si concretizza in questi movimenti la messa in atto performativa di una democrazia radicale che da sola può esprimere ciò che vuol dire condurre una vita buona intesa come una vita vivibile. Ho cercato di suggerire che la precarietà è la condizione contro cui vari nuovi movimenti sociali combattono. Essi non cercano di superare l'interdipendenza e nemmeno la vulnerabilità quando lottano contro la precarietà; cercano piuttosto di produrre le condizioni in cui la vulnerabilità e l'interdipendenza diventino vivibili. È una politica in cui l'azione performativa assume forme corporee e plurali, attirando l'attenzione critica sulle condizioni della sopravvivenza corporea, della persistenza e del benessere nel quadro di una democrazia radicale. Se devo

vivere una vita buona sarà una vita vissuta insieme agli altri, una vita che non può essere chiamata vita senza gli altri. Non perderò questo *io* che io sono; chiunque io sia, verrò trasformato dalle connessioni con gli altri, poiché la mia dipendenza dagli altri e la mia "dipendibilità" sono necessarie a vivere, e a vivere bene. La nostra comune esposizione alla precarietà non è altro che il terreno condiviso della possibile uguaglianza e dell'obbligo reciproco a produrre insieme le condizioni di una vita vivibile. Ammettendo il bisogno che ognuno ha dell'altro, riconosciamo anche i principi basilari che permeano le condizioni sociali e democratiche di ciò che potremmo ancora chiamare "la vita buona". Si tratta delle condizioni critiche della vita democratica, nel senso che sono parte di una crisi in corso, ma anche che appartengono a una forma di pensiero e di azione che risponde alle urgenze del nostro tempo.

Note

[1] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), trad. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1976, p. 35.

[2] Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, transl. Rodney Livingstone, Polity Press, Cambridge 2000, p. 19. [n.d.t.: la traduzione italiana qui presente è basata sulla versione inglese utilizzata dall'autrice.]

[3] Ivi, pp. 138 e 176.

[4] Ivi, p. 169.

[5] Hannah Arendt, "La risposta di Socrate", in *La vita della mente* (1978), a cura di Alessandro Dal Lago, trad. it. di Giorgio Zanetti, il Mulino, Bologna 1987, pp. 259-274.

[6] Hannah Arendt, "Il concetto di storia: nell'antichità e oggi", in *Tra passato e futuro* (1961), trad. it. di Tania Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, pp. 70-129.

[7] Secondo John Austin, l'illocuzione è il livello performativo dell'atto linguistico che produce effetti sui destinatari, trasformando il linguaggio in azione. [n.d.t.]

[8] Si veda la mia introduzione "Precarious Life, Grievable Life", in *Frames of War: When Is Life Grievable?*, cit.

[9] Si vedano le posizioni di Donna Haraway sulle relazionalità complesse in *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), trad. it. di Liana Borghi, Feltrinelli, Milano 1999, e in *Compagni di specie*, cit.

[10] Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit.

[11] L'"eticità", secondo Hegel, è l'insieme delle istituzioni sociali composto da stato, famiglia e società civile. [n.d.t.]

[12] Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, cit., p. 167.

[13] Ivi, pp. 167-168.

[14] Ivi, p. 168.

Ringraziamenti

Il mio primo ringraziamento va al Bryn Mawr College per avermi invitata a tenere le Mary Flexner Lectures, nel 2010: agli studenti che le hanno frequentate con tanta dedizione, alla sua preside di allora, Jane McAuliffe, il cui invito fu cosí gentile e il cui staff cosí premuroso da rendere la mia permanenza leggera e al tempo stesso produttiva. Vorrei poi ringraziare tutte le persone che lavorano all'Harvard University Press, per aver atteso cosí pazientemente la versione finale del manoscritto; e l'Andrew Mellon Foundation per avermi supportata, conferendomi il premio Distinguished Academic Achievement proprio mentre ero impegnata nella preparazione di queste lezioni e le trasformavo in capitoli, cercando di cucirli tra loro ai fini della realizzazione del libro.

Questo volume ha origine dalle discussioni e dai progetti comuni che condivido con studiosi e attivisti che attualmente lavorano attorno ai temi delle manifestazioni di massa, della precarietà e della resistenza. I capitoli primo, secondo e quarto sono stati inizialmente pensati come lezioni al Bryn Mawr; la loro forma attuale si deve ai successivi rimaneggiamenti per altre occasioni. Ringrazio i miei interlocutori alla Boğazici University, per le loro critiche generose al quinto capitolo: era il 2013, ed erano passati pochi mesi dalle dimostrazioni al Parco Gezi (Istanbul). Sono inoltre grata al pubblico della Watson Lecture, che ho tenuto nel 2011 al Nobel Museum di Stoccolma, per aver risposto in maniera cosí attenta alla prima stesura del terzo capitolo, cosí come sono grata al pubblico della Biennale di Venezia, durante la quale, nel 2011, ho presentato la prima versione del secondo capitolo, "L'alleanza dei corpi e la politica della strada". L'ultimo capitolo, "Vita buona e vita cattiva", è stato invece presentato a Francoforte, in occasione del conferimento del Premio Adorno, nel settembre del 2012.

Ringrazio Sarah Bracke e Aleksey Dubilet per la loro inestimabile assistenza, intellettuale e testuale, al manoscritto. Ringrazio Lindsay Waters per aver chiesto e per aver guidato questo libro, e Amanda Peery per il suo prezioso aiuto. Come sempre, il mio debito di gratitudine va a

tutti i miei interlocutori, a coloro che mi sono vicini come a coloro che vedo piú raramente, e a tutti quelli che devo ancora incontrare. Ringrazio colei che mi è piú vicina, Wendy Brown, per aver supportato e stimolato questo mio lavoro con inestimabile attenzione e con la piú rigorosa equidistanza. Ringrazio anche tutte le altre persone che lo hanno letto, le cui critiche produttive e le cui domande straordinarie sono state per me di grande valore: Michel Feher, Leticia Sabsay, Zeynep Gambetti, Michelle Ty, Amy Huber, Alex Chasin. Grazie anche a tutti i miei lettori anonimi, per aver dato prova di essere una compagnia eccezionalmente buona quando i dubbi hanno cominciato ad affastellarsi e quando poi è venuta l'ora di dissiparli, seppure in ritardo e a volte in modo prematuro. Questo libro è dedicato a Isaac Butler-Brown, che ha già imparato a manifestare, e a esprimersi.

Precedenti edizioni dei saggi:

Il secondo capitolo, "L'alleanza dei corpi e la politica della strada", è già apparso in versione ridotta nel volume a cura di Meg McLagan e Yates McKee, *Sensible Politics: The Visual Culture of Nongovernmental Activism* (Zone Books, New York 2012, pp. 117-138).

Il terzo capitolo, "Le vite precarie e l'etica della coabitazione", è stato presentato alla Watson Lecture tenuta al Nobel Museum di Stoccolma nel 2011, ed è già apparso in una forma lievemente diversa in *Journal of Speculative Philosophy*, n° 2, 2012, pp. 134-151, con il titolo "Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation".

Il quarto capitolo è già apparso con il titolo "Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics" nel volume a cura di Joana Sabadell-Nieto e Marta Segarra, *Differences in Common: Gender, Vulnerability, Community* (Rodopi Publishing, Amsterdam-New York 2014).

Il sesto capitolo, "Vita buona e vita cattiva", è stato presentato nel settembre del 2012 in occasione del conferimento del Premio Adorno, a Francoforte, ed è apparso sulla rivista *Radical Philosophy,* n° 176, November-December 2012.

ISBN e-book 978-88-7452-618-5
ISBN cartaceo 978-88-7452-632-1

Titolo originale: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*

nottetempo, Foro Bonaparte 46 - 20121 Milano
Progetto grafico: Dario Zannier
In IV di copertina foto di Judith Butler: © Stefan Gutermuth
www.edizioninottetempo.it
nottetempo@edizioninottetempo.it

Il saggio “Vita buona e vita cattiva”, già pubblicato da nottetempo in Judith Butler, *A chi spetta una buona vita?* (2013), è stato tradotto da Nicola Perugini.

Catalogo

Se ti è piaciuto questo libro, leggi sempre di Judith Butler:

A chi spetta una buona vita

Oppure:
Psicopolitica di Byung Chul Han

Dio è violent di Luisa Muraro

Se vuoi leggere un romanzo o una poesia, consulta il **catalogo degli ebook nottetempo**.

Indice